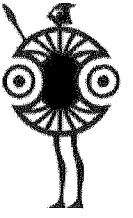
Mariana Gardella

Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica



Editorial Rhesis

Gardella, Mariana
Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica
1a. ed. - Buenos Aires : Rhesis, 2015.
200 p.; 22x15 cm.

ISBN 978-987-3729-02-7

1. Filosofía. 2. Filosofía antigua.
Fecha de catalogación: 25/2/2015

2015
Editorial Rhesis
www.editorialrhesis.com
info@editorialrhesis.com
Revisión: Sofía Castello

Índice

Nota preliminar / 7
Prólogo / 9
Abreviaturas / 13
Introducción / 15

Capítulo 1: Aproximación general al círculo socrático y al grupo de los filósofos megáricos / 21
1.1. El grupo de los intelectuales socráticos / 21
1.2. El género del diálogo socrático / 25
1.3. La posición de Euclides de Mégara en el grupo socrático y su relación con Platón / 30
1.4. Euclides y la "escuela" megárica / 35

Capítulo 2: La ontología megárica / 42
2.1. La interpretación eleática / 42
2.2. La interpretación socrática / 49
2.3. La *agathología* de Euclides de Mégara / 54

Capítulo 3: Filosofía del lenguaje y dialéctica megáricas / 62
3.1. La filosofía del lenguaje megárica / 62
3.2. La dialéctica megárica / 72

Capítulo 4: Las críticas a la teoría platónica de las Formas: las versiones regresivas del argumento del tercer hombre / 80
4.1. Las versiones platónicas del *Parménides* / 80
4.2. Las versiones de Eudemo y Aristóteles según el testimonio de Alejandro de Afrodisia / 89
4.3. El argumento de la tercera cama: la réplica de Platón al argumento del tercer hombre en *República* / 94

Capítulo 5: Las versiones no regresivas del argumento del tercer hombre de los filósofos megáricos / 99
5.1. El testimonio de Alejandro de Afrodisia / 99
5.2. El argumento del tercer hombre de los "sofistas" / 102
5.3. El argumento del tercer hombre de Políxeno / 105
5.4. El argumento de Estilpón contra la teoría de las Formas / 109

Capítulo 6: Las versiones no regresivas del argumento del tercer hombre de Aristóteles / 113
6.1. El argumento del tercer hombre de las *Refutaciones sofísticas* / 113
6.2. La interpretación de Miguel de Éfeso / 122

Epílogo / 127
Apéndice 1: Esquema de sucesiones del grupo megárico / 130
Apéndice 2: Tabla de correspondencias / 132
Bibliografía / 138

Nota preliminar

Este trabajo tiene por objetivo estudiar las críticas que los filósofos megáricos esgrimieron contra la teoría platónica de las Ideas, bajo la forma de objeciones conocidas como "el tercer hombre". Estos argumentos constituyen una fuente valiosa no solo para el conocimiento de la filosofía megárica en su conjunto, que tradicionalmente ha sido objeto de exégesis fortuitas y marginales, sino también para la comprensión de la teoría platónica, ya que la evaluación del alcance y los supuestos de estas críticas demanda una lectura atenta de los principales diálogos en los que Platón expone y somete a revisión su metafísica. Por otra parte, dado que Aristóteles también desarrolló formulaciones alternativas del tercer hombre, el conocimiento de las versiones megáricas invita a reconsiderar la importancia y especificidad de las contribuciones aristotélicas. Por último, este trabajo aspira a enriquecer los estudios sobre el círculo socrático, al revalorizar los aportes de los megáricos a las discusiones que éstos mantuvieron con otros socráticos y filósofos no socráticos de los períodos clásico y helenístico, en torno a los interrogantes nodales que dominaban el ámbito intelectual. Una aproximación a estos problemas desde una matriz que ponga de manifiesto el diálogo existente entre unos y otros contribuirá a forjar una nueva perspectiva sobre la constitución y desarrollo de las ideas filosóficas.

Este trabajo es el resultado de una investigación desarrollada en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Dr. Alejandro Korn, gracias a una beca de estímulo a las vocaciones científicas que me fuera otorgada por esta misma universidad. Los resultados de esta investigación fueron plasmados en una tesis de licenciatura que fue defendida el 16 de Octubre de 2013, ante un jurado conformado por los profesores Néstor Luis Cordero, Esteban Bieda y Claudia Mársico, directora de la tesis. Las sugerencias y comentarios que por entonces me fueron formulados contribuyeron en gran medida a mejorar este trabajo y a profundizar la investigación que actualmente realizo gracias a una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el programa de doctorado de la Universidad de Buenos Aires.

Durante la redacción de este escrito, he sido acompañada por diversas personas a quienes me gustaría agradecer. A la editorial Rhesis y, muy especialmente, a Hernán Inverso, por permitirme publicar este trabajo. A los y las integrantes del equipo UBACyT, del proyecto *Élenkhos* y del

grupo EFRA, por ampararme en la trama de interlocutores y problemas que desde años nos vincula. A la profesora María Angélica Fierro, quien no solo me ha enseñado los rudimentos de la disciplina filosófica, sino que me ha mostrado que las ideas son, también, un modo de encarnación de la existencia. Asimismo, por su comprensión y generosidad, va mi más sincero reconocimiento a la directora de esta investigación, Claudia Márgico, quien habiendo forjado una técnica que amalgama el paso firme y el equilibrio, me ha enseñado el valor de tomar riesgos. Por último, me gustaría reconocer a mi familia, especialmente a Ramón y Teresita, mis compañeros y hermanos, y a Pamela Abellón, por su capacidad de transformar el mundo que habitamos juntas. Este libro está dedicado a mis padres, Marcela Hueso y Ricardo Gardella.

Mariana Gardella
Buenos Aires, mayo de 2014

Prólogo

El pasado, sabemos, no deja de moverse y de mover con él a nuestro presente. Hay casos, sin embargo, donde los cimbronazos del movimiento no tienen que ver con modificaciones en los dispositivos de abordaje, sino directa y brutalmente con la aparición en primer plano de objetos imponentes que hasta entonces estaban sumergidos. Como el efecto de un sismo que altera las fisonomías continentales, hay veces en que las selecciones previas dejan de ser pertinentes. Los últimos años y la multiplicación de la atención dirigida a las filosofías socráticas resulta ser una de ellas. El solitario Platón aparece ahora como parte del grupo teórico atravesado de alianzas y tensiones que revolucionó el pensamiento en el s. IV a.C. Este escenario invita a impulsar la investigación de la filosofía antigua desde coordenadas que pongan en primer plano la necesidad de reconstruir el entorno intelectual de la época, para lo cual es preciso devolver la voz a las filosofías silenciadas por un decurso histórico adverso.

Este libro de Mariana Gardella constituye un aporte original a una serie de temáticas de primordial importancia para comprender la relevancia de la filosofía megárica en el plexo de filosofías que marcaron el s. IV a.C. En efecto, se interna en el tema con la cautela necesaria para crear un clima de cercanía con los numerosos intelectuales asociados con la línea megárica. A esos efectos el libro se inicia con una "aproximación" en la que se dan cita Sócrates y sus seguidores y se presta atención al curioso fenómeno del diálogo socrático, que hace del iniciador y guía del grupo un personaje que distintos escritores retratan haciéndolo sostener ideas distintas. Sócrates revive en las obras de sus discípulos como una especie de Hidra de muchas cabezas que retoma su misión de impulso del pensamiento inundándolo todo de ideas disímiles, fructíferas y en lucha entre ellas. Lejos de aplastar al tábano con la cicuta, tras la muerte de Sócrates una plaga tomó Grecia ocupando el espectro íntegro de posiciones filosóficas, algunas de ellas muy diferentes de la platónica. Desde el escepticismo hasta el máximo optimismo epistemológico, desde la metafísica materialista hasta el más extremo idealismo, con caleidoscópicas posiciones éticas, entre propuestas políticas que preanunican el germen de casi toda postura que ha visto la historia, las filosofías socráticas crecen, se multiplican y se adueñan del horizonte teórico de la naciente filosofía. Gracias al estilo académicamente riguroso pero, a la vez, didácticamente cuidado de Mariana Gardella, el

lector que no se halla familiarizado con las filosofías socráticas no platónicas obtiene un conocimiento global de los lineamientos generales de las diversas corrientes, especialmente de la megárica, que será de especial interés para lo que sigue.

Esta descripción panorámica e integral deja paso a un segundo acercamiento, como si con el movimiento de un telescopio enfocásemos sólo un sector de este despliegue. Allí emergen Euclides y sus seguidores que se extienden por distintas ciudades y, con el paso de las generaciones, conforman una influyente fuente de ideas y teorías en la época helenística. Instalados en el seno del grupo megárico, Mariana Gardella analiza con rigor los escuetos testimonios que conservamos sobre su posición a propósito de la raigal pregunta por lo real. Es así que los orígenes eleáticos y socráticos dan lugar, en esta interpretación, a una reflexión sobre el bien, *agathología,* productiva en derivas teóricas. La exégesis de esta posición metafísica se combina con el estudio de la filosofía del lenguaje que acompaña el núcleo de la tesis ontológica y se despliega en la hermeneusis de las peculiaridades que adquiere la dialéctica como método filosófico en manos de los megáricos. Quienes cifran en el lenguaje el instrumento para desentrañar lo real, pero descreen al mismo tiempo de su capacidad de mostración, se dirigen con presteza hacia un entorno de pesimismo epistemológico donde el hombre queda preso de su incapacidad de establecer patrones fiables para conocer el mundo.

El punto interesante de la posición megárica, que los convierte en el origen de los aspectos más llamativos del escepticismo helenístico, es que los corolarios de este andamiaje teórico no se estancan en la mera constatación de incapacidad, sino que se trastrocan en una misión de advertencia y denuncia de las pretensiones objetivistas en el terreno de la gnoseología. La misión del filósofo es evitar que la comunidad desgaste y consuma sus energías teóricas en la búsqueda de lo seguro y cierto, dado que se trata de un objetivo imposible. Frente a ello es que el filósofo megárico diseña argumentos para mostrar las inconsistencias y fallas intrínsecas del lenguaje, que lo hacen por tanto un instrumento inútil en el acceso a lo real. Las paradojas típicas de la línea se construyen como una red dispuesta para atrapar y resecar cualquier pretensión ingenua de conocimiento. Al mismo tiempo, este programa de impugnación holística se combina con una actividad de objeción dirigida contra teorías específicas. En este punto es donde vuelve a producirse un acercamiento cronotópico que nos lleva al corazón de las fricciones entre Platón y los megáricos.

El terreno elegido para mostrar la fertilidad y relevancia de esta temática es el estudio del argumento del tercer hombre como crítica a la teoría platónica de las Formas. Por esta vía accedemos a un estudio integral de los testimonios en este ámbito que abarca las versiones regresivas y no regresivas. Cabe notar que se comienza con las versiones platónicas del

Parménides, diálogo que se muestra de esta manera atravesado de fuertes corrientes dialógicas y agonísticas. Lejos de un mero recuento solipsista de objeciones que el mismo Platón lanza contra su propia teoría, la primera parte del *Parménides* se despliega como un territorio en el que la filosofía de los megáricos emerge como un antagonista al que se debe responder y por tanto un testimonio inestimable de las tensiones dentro del plexo de las filosofías socráticas. Las figuras insignes de Zenón y Parménides señalan el componente eleático que mixturado con el socratismo componen la trinchera teórica desde donde se dispara contra la teoría de las Formas y por tanto es preciso enfrentar enviando al personaje del joven Sócrates a ejercitarse en la dialéctica para no ser vencido por los adversarios erísticos. Desde esta perspectiva cobra especial peso el pasaje de *República* X en que, en el contexto de la discusión metafísica sobre la *mímesis*, adviene el argumento regresivo de la "tercera cama". La autora avanza a la vez con creatividad y cuidado engarzando estos tratamientos con la fuente de importancia determinante constituida por el testimonio de Alejandro de Afrodisia en el que se acumulan versiones regresivas y no regresivas del mismo argumento del tercer hombre.

El estudio sobre este testimonio reviste una relevancia especial, dado que los criterios filológicos previos orientados a la reconstrucción del tratado aristotélico *Sobre las Ideas* han echado mano del texto de Alejandro operando un recorte que descontextualiza el tratamiento global dirigido a las variantes de los argumentos. De este modo, repitiendo el criterio sospechoso de ediciones previas suele reiterarse también una lectura compartimentada de una fuente fundamental que es precisamente la que llama la atención sobre el vínculo de los megáricos y el argumento de tercer hombre.

Esta interpretación se confirma con el tratamiento del argumento que Estilpón dirige contra la teoría de las Formas e incluye buena parte de los rasgos fundamentales de la posición megárica. A estas versiones no regresivas que la autora asocia con la línea megárica se suma un sutil análisis de argumento del tercer hombre que Aristóteles vierte en *Refutaciones sofísticas* y el testimonio de Miguel de Éfeso, lo cual completa un panorama consistente y convincente que invita a ahondar en los recodos del escenario fascinante de la filosofía griega.

Cabe notar que hasta hace algunos años los filósofos megáricos y el marco general de las filosofías socráticas eran en nuestro ámbito una etiqueta más o menos desconocida que se movía entre las bambalinas del contexto desdibujado que rodea a las figuras favorecidas por la selección de la tradición. El escenario ha cambiado mucho y hoy los espacios de seminarios y grupos de investigación se llenaron de alusiones a Antístenes, Aristipo, Esquines, Estilpón, Fedón, despertando entusiasmo entre estudiantes y graduados jóvenes que se reúnen para profundizar el estudio

de temas ligados con esta área y cambian bromas que suponen conocer las paradojas de Eubúlides y las peripecias de Diodoro Crono.

Los trabajos de Mariana Gardella han constituido un aporte importante en este cambio de fisonomía. Desde etapas tempranas de su formación trabajó con ahínco en un ámbito desafiante por las dificultades que supone la naturaleza fragmentaria de las fuentes y por la situación de pionero en la que coloca al investigador que se interna en este terreno el estado de una bibliografía minúscula en comparación con la proliferación inmanejable de trabajos que signa otros ámbitos temáticos. En efecto, quien está acostumbrado a transitar los estudios sobre la antigüedad asociados con las figuras centrales de la tradición se acostumbra tempranamente a la sensación de tarea imposible que adoptan los intentos de componer estados de la cuestión abarcativos, ya que no sólo es imposible rastrear la cantidad de publicaciones dedicadas al tema, sino que en el momento en que se establece un punto final siguen apareciendo cantidades ingentes de trabajos que denuncian por su magnitud el aspecto de fracaso de la tarea.

Claramente no es el escenario que espera a todo investigador de la antigüedad. Junto a los temas más transitados hay un extenso terreno casi inexplorado, en el cual, lejos de la abundancia de estudios previos, se impone el sesgo de aventura, especialmente porque no se trata de ahondar en rarezas que fueron ya minúsculas en su tiempo, sino de ideas que marcaron el ritmo del pensamiento y sólo por lógicas ajenas y posteriores fueron precipitados primero en el descrédito y luego en el olvido hasta pasar a ser sepultados por categorías que los expulsan del primer plano, como sucede con el mote de "socráticos menores". Que las filosofías socráticas se dividan en "mayores" y "menores", subsumiendo en el último grupo numerosas líneas teóricas dice más de azares y fortuna historiográfica que de importancia en su época. En esta tarea de recuperación de un pasado que nos muestra los orígenes de la disciplina como una construcción colectiva y discutida entre intelectuales numerosos y en contacto asiduo, esta obra se erige como un aporte importante que seguramente será bien recibida por los lectores que sepan apreciar los desafíos que sigue lanzando la antigüedad.

Claudia Mársico – Esteban Bieda
Buenos Aires, junio de 2014

Abreviaturas

El pensamiento megárico nos ha llegado sólo en forma de citas, directas o indirectas, que filósofos, doxógrafos y biógrafos de épocas posteriores formularon sobre sus ideas. La primera edición completa de los testimonios y fragmentos de los filósofos megáricos fue hecha por Döring en 1972, a partir de la cual Montoneri hizo una traducción al italiano en 1984 y Muller, al francés en 1985. En 1990 fueron publicadas las *Socratis et socraticorum reliquiae* de Giannantoni, la primera edición completa de los fragmentos y testimonios de Sócrates y los discípulos del círculo socrático, entre los que se cuentan los megáricos. La única traducción de esta obra fue vertida al español en 2013 por Márgico en los volúmenes titulados *Los filósofos socráticos*.

Cada vez que cito un fragmento o testimonio de los filósofos socráticos consigno el número de fragmento o testimonio de la edición de Giannantoni, precedido por las siglas *SSR*, y el número de fragmento o testimonio correspondiente a la traducción castellana, precedido por las siglas *FS*. Cuando es pertinente, especifico también la fuente del testimonio. Para citar los fragmentos y testimonios de los filósofos presocráticos, tomo como referencia la edición de Diels y Kranz, a la que refiero con las siglas DK. Para citar las obras de Platón, sigo la paginación canónica de la edición de Stephanus; para citar las obras de Aristóteles, la de Bekker.

Consigno aquí una lista de abreviaturas de las obras de algunos autores antiguos utilizados en este trabajo.

Platón
Eutd.: *Eutidemo*
Parm.: *Parménides*
Prot.: *Protágoras*
Rep.: *República*
Sof.: *Sofista*

Aristóteles
Cat.: *Categorías*
Metaf.: *Metafísica*
RS: *Refutaciones sofísticas*

Diógenes Laercio
D.L.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*

Introducción

Pierre Menard sostiene que el *Quijote* es un libro contingente, innecesario. Por esa razón es que decide escribir el *Quijote*: "No quería componer otro *Quijote* –lo cual es fácil– sino el *Quijote*". Aunque verbalmente idéntico al texto de Cervantes, el de Menard "es casi infinitamente más rico", sostiene Borges. Comparable a la empresa que acometió Menard es el trabajo del historiador de la filosofía, según indica Deleuze en el prefacio a *Diferencia y repetición*, pues se trata en este caso de "redactar un libro real de la filosofía pasada como si fuese un libro imaginario y fingido", de modo que a la repetición más exacta corresponda como correlato el máximo de la diferencia.[1]

La filosofía pasada y, en especial, la filosofía antigua, nos asedia con la pregunta por el *khrónos*, en las formas variadas de la sincronía, la diacronía, la anacronía, la actualidad, lo obsoleto. La respuesta a este interrogante aspira a justificar el valor de volver sobre el pensamiento pasado y determinar los límites y pretensiones de la práctica del historiador de la filosofía. Sin embargo, esta justificación soslaya el hecho de que el pensamiento antiguo puede presentarse no solo como aquello que nos precede y a cuya búsqueda partimos, sino también como aquello que constantemente se manifiesta y demanda su actualización. La tarea de actualización de los textos de la filosofía es la que cabe primordialmente al historiador de esta disciplina, cuya labor no consiste en salir a la caza del sentido primordial y único del texto, estatuido por las intenciones del autor, sino en prolongar las obras en direcciones nuevas, algunas inesperables. Esto es posible a partir del carácter inconcluso, aporético, incluso fragmentario, de las obras filosóficas y de las preguntas que esas obras imponen y que a esas obras se les formulan, todas las cuales reclaman, al tiempo que invitan, la intervención del intérprete.[2]

Si esto es así, no hay razón para juzgar ciertas extrapolaciones o interpretaciones como imposibles, ya que no existe un universo de la

---

[1] Deleuze (1968 [2002]: 18-19).

[2] Aubenque (1992 [1994]: 30): "No hay en filosofía ningún enigma o rompecabezas cuya solución, todavía ignorada, estaría inscripta en algún lugar, universo de esencias o intención del autor, oculto para siempre. El carácter inconcluso de toda obra filosófica, siempre abreviada por la muerte, traduce una inacababilidad más profunda, la de la interrogación misma. Este inacabamiento suscita la interpretación: el intérprete prolonga la obra en una dirección posible (hay, a todas luces, extrapolaciones imposibles), sin que pueda garantizar que esta dirección sea la única que la obra anunciaba o requería".

intención del autor que pueda aportar las pautas para determinar tal imposibilidad y sancionarla. Por el contrario, los criterios para juzgar las interpretaciones serán enteramente distintos de aquéllos que prescribe la hipótesis de la existencia de un "querer-decir" del autor en la que se sustenta un sentido unívoco y homogéneo de los textos filosóficos. Emergen entonces criterios como el de la fecundidad, la inteligibilidad, la plausibilidad, la claridad o la simpleza que establecen diferencias cualitativas entre las interpretaciones. En este punto, las interpretaciones posibles de un texto podrían ser divididas en dos grandes grupos: las que reconocen su artificialidad, su arbitrariedad, y las que lo niegan. Aquéllas permiten el desarrollo de otras interpretaciones, éstas lo obturan. Las mejores interpretaciones son entonces no solo aquéllas que garantizan el máximo de inteligibilidad y fecundidad a un texto, sino también las que no excluyen por principio el desarrollo de interpretaciones alternativas, sino que son funcionales a una suerte de democratización hermenéutica que es causa del prolongamiento de las obras de filosofía, de las múltiples escrituras de los *Quijote*.

La posibilidad de que una obra pueda ser infinitamente prolongada manifiesta la actualidad de un texto. Sin embargo, el concepto de actualidad parecería reñir con el peligro de anacronismo, ya que mientras la actualización de los textos entraña la formulación de nuevas preguntas y la aplicación de nociones alternativas para el análisis, el cargo de anacronismo condena toda imposición de interrogantes, conceptos y perspectivas que no sean aquéllas en el marco de las cuales el autor concibió su propia obra. Por este motivo, es necesario forjar una nueva noción de "anacronismo" que no obture la actualización de los textos, sino que, por el contrario, la fomente, y que además ponga al descubierto aquellas interpretaciones que, con pretensiones de revelar "la verdad", realizan una selección y parcelación de autores, textos y problemas que también deberían ser juzgadas como anacrónicas.[3] Éste es el caso de las versiones tradicionales sobre la historia de la filosofía griega que presentan como características principales el privilegio de las figuras más conspicuas de la tradición intelectual y la utilización de nociones como las de "escuela" y "sucesión", que explican la proximidad entre pensadores de un mismo período a partir de vínculos de influencia entre maestros y discípulos, por los cuales éstos, tras adherir a la teoría del maestro, la refutan para elaborar la propia, al tiempo que instruyen a un sucesor que también los refutará.

Sin embargo, existen maneras alternativas de interpretar las relaciones entre intelectuales de un período y la génesis de las teorías. El enfoque por "zonas de tensión dialógica", empleado en este trabajo, propone modificar dos puntos del relato construido por la historiografía tradicional: por una

[3] Márs ico (2010: 34).

parte, sustituye esta visión sucesoria por otra que pone de relieve el alto grado de intercambio teórico que existía entre los intelectuales de una época, el cual modela las teorías que cada uno de ellos forja para explicar los problemas que agitaban el ámbito intelectual. Por otra parte, restituye la voz de pensadores "menores", en especial la de los miembros del círculo socrático, quienes, aunque soslayados y despreciados por la tradición, son importantes actores de las discusiones del momento e interlocutores fundamentales de los filósofos consagrados como "mayores".

Este enfoque está compuesto por tres elementos: la zona, la tensión y el carácter dialógico. La "zona" refiere a un límite que circunda y demarca un ámbito de pensamiento, un conjunto de problemas, frente al cual toman posición los distintos intelectuales de una época. La "tensión" señala el tipo de relaciones que se establecen entre los problemas y las teorías de los actores que pretenden explicarlos. Finalmente, esta tensión se manifiesta como "dialógica", puesto que da lugar a un intercambio crítico entre las distintas posiciones, que puede ir desde divergencias superficiales hasta fuertes polémicas, y que obliga a cada uno de los actores de la zona a criticar a sus adversaros teóricos, así como también a defenderse de los ataques recibidos.[4]

Cuando se trata del estudio de la filosofía platónica en el contexto de zonas de tensión dialógica, existe un problema adicional, que es el de la determinación de los actores que se erigen como interlocutores críticos de Platón. Para esto es necesario tener en cuenta la brecha que existe entre el contexto dramático recreado en los diálogos, que evoca el ambiente intelectual del siglo V a. C., donde se destacan Sócrates y los sofistas, y el contexto histórico en el que Platón desarrolló su propia filosofía, que se define por la presencia de Isócrates y los filósofos del círculo socrático, que transitaron principalmente el siglo IV.[5] Detrás de la figura de los intelectuales del siglo V, blanco de ataque explícito en numerosas obras, Platón suele ocultar la identidad de los adversarios contemporáneos con los que discute y a quienes se rehúsa a llamar con nombre propio. Esta estrategia retórica de "ocultamiento del adversario" tiene por objetivo presentar las tesis de los rivales en boca de personajes que no las sostuvieron realmente, prescindiendo de la figura real del enunciador y de la situación de disputa argumentativa en la que esas tesis se gestaron, lo cual genera el efecto de que surgieron del pensamiento del propio Platón como variables hipotéticas para contrastar sus propias ideas.[6] La identificación de las tesis de los adversarios socráticos de Platón permitirá una interpretación *ex socraticis* de algunas tesis platónicas, que pondrá en

[4] Márs ico (2010: 34-36).
[5] Kahn (1996: 2).
[6] Márs ico (2010: 26-33).

primer plano singulares relaciones intertextuales que iluminarán los aportes filosóficos de unos y otros.

Este trabajo se consagra a la exploración de la pregunta por lo real que gobierna la zona de tensión en la que los filósofos del siglo IV intentan definir qué es lo que es. Aunque la teoría de las Formas le vale a Platón un lugar primordial en esta zona, su propuesta metafísica no solo compite con explicaciones alternativas sobre qué es y cómo es la realidad, sino que también recibe distintas críticas por parte de varios miembros del círculo socrático que, como Antístenes y los filósofos megáricos, desarrollan propuestas teóricas divergentes. Una de estas críticas es la conocida como "el tercer hombre". Tradicionalmente el estudio de esta objeción estuvo acotado a las versiones del argumento que Platón presenta en el *Parménides* y a aquéllas que Alejandro de Afrodisia atribuye a Aristóteles y Eudemo en su *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles*. Estas formulaciones objetan la teoría platónica de las Formas al mostrar que no solo un conjunto de entidades sensibles participa de una Idea, como admite Platón, sino también que, aceptados determinados supuestos, esa Idea debe necesariamente participar de una segunda Idea, y la segunda de una tercera, *ad infinitum*. Esto llevó a los intérpretes a sostener que el argumento del tercer hombre era o bien una auto-crítica por parte de Platón, o bien una crítica que Aristóteles le habría dirigido a su maestro durante el período en el que fue alumno de la Academia. Sin embargo, estas hipótesis soslayan versiones alternativas del argumento elaboradas por los filósofos megáricos, las cuales difieren de las formulaciones usualmente estudiadas en dos aspectos. En primer lugar, utilizan premisas que suponen ciertas críticas al lenguaje, y en especial a la homonimia de los nombres universales, que impugnan la posibilidad de que éste pueda referirse, sin ambages, a lo real. Por medio de estos señalamientos lingüísticos, los megáricos llaman la atención sobre las falencias del dispositivo de participación, que en la teoría platónica vincula a las Formas con las entidades sensibles y justifica el hecho de que éstas adquieran no solo la propiedad, sino también el nombre que a la Forma corresponde. En segundo lugar, no postulan un regreso infinito de Ideas, sino sólo la necesidad de la existencia de una tercera entidad que conecte el plano de las Formas con el de las entidades sensibles. Esto se debe a que las versiones megáricas impugnan el concepto de participación que en las formulaciones platónicas y en las atribuidas por Alejandro a Eudemo y a Aristóteles constituye una de las premisas iniciales del argumento.

La pertinencia del estudio de las críticas que los megáricos formularon a la teoría de las Formas estriba en varios puntos. Por una parte, permite conocer determinados aspectos del programa filosófico general de los megáricos, dado que las premisas que el argumento del tercer hombre emplea dejan entrever una concepción sobre la ontología y la relación que el lenguaje guarda con lo real, deudora del pensamiento de este grupo. Por

otra parte, aporta una nueva perspectiva sobre la génesis y el progreso de la objeción del tercer hombre, que pone de manifiesto la importancia de las formulaciones no regresivas, impulsadas no solo por los megáricos, sino también por Aristóteles. En efecto, en base al texto alejandrino, se considera usualmente que Aristóteles presenta versiones del argumento que son similares a las platónicas. Sin embargo, en las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles desarrolla una versión de la objeción de tipo no regresiva, referida luego en diversos pasajes de la *Metafísica*, la cual según el análisis del bizantino Miguel de Éfeso guarda algunas semejanzas con las formulaciones megáricas. Por último, contribuye a restablecer el contexto de discusión teórica en el que se desarrolla la filosofía platónica, prestando especial atención al grado de impacto que las críticas de algunos filósofos socráticos, contemporáneos y rivales de Platón, imprimieron de manera decisiva sobre su pensamiento, al conminarlo a la reelaboración de puntos problemáticos nodales de su teoría.

En el capítulo I presento una descripción de la fisionomía general del círculo de intelectuales socráticos (I.1), considerando especialmente la creación e impulso del género del diálogo socrático, que manifiesta la impronta de Sócrates en el modo de filosofar de sus discípulos (I.2). Asimismo, me detengo en algunos detalles vinculados a la constitución y evolución del grupo megárico, considerando especialmente la figura de Euclides (I.3) y la pertinencia y adecuación de la noción tradicional de "escuela" megárica (I.4). Dedico el capítulo II a discutir las interpretaciones tradicionales sobre la filosofía megárica, que se debaten en torno a la pretendida influencia de los eleáticos (II.1) o de Sócrates (II.2) sobre el grupo, mostrando sus aciertos y limitaciones a la luz de la interpretación de la metafísica de Euclides como una *agathología* (II.3). En el capítulo III reconstruyo la teoría del lenguaje de los megáricos (III.1), deteniéndome en las críticas de Euclides y Brisón a la sinonimia, la teoría de Diodoro Crono sobre la naturaleza convencional del lenguaje y las críticas de Estilpón a la adecuación de los nombres y a la predicación. Asimismo, intento mostrar de qué modo la filosofía del lenguaje megárica fundamenta el desarrollo de una dialéctica de tipo erístico que está puesta al servicio del señalamiento de los equívocos del lenguaje y de la consecuente incapacidad de acceder por la vía del *lógos* al conocimiento de lo real (III.2). En el capítulo IV estudio las versiones regresivas del argumento del tercer hombre, cuyo conocimiento es ineludible para la comprensión de las versiones no regresivas. En este punto incluyo tanto las formulaciones platónicas del *Parménides* (IV.1) como las que Alejandro de Afrodisia atribuye a Eudemo y a Aristóteles en su comentario al primer libro de la *Metafísica* (IV.2), con el objetivo de mostrar que todas ellas operan en base a las mismas premisas y deducen un regreso infinito de Formas. Asimismo, contemplo la objeción al tercer hombre que Platón expone en *República* para evaluar en qué medida su teoría es vulnerable a

este argumento (IV.3). A partir de lo establecido en los capítulos II y III, dedico el capítulo V al estudio de las versiones no regresivas del tercer hombre desarrolladas por los filósofos megáricos. Tras considerar el valor de los testimonios de Alejandro de Afrodisia para el conocimiento de la filosofía megárica (V.1), analizo las versiones que el comentarista de Aristóteles atribuye a los "sofistas" (V.2) y a Políxeno (V.3), y la crítica de Estilpón a la teoría de las Formas (V.4), en vistas a explicitar su estructura no regresiva y reconstruir la crítica al concepto platónico de "participación". En el capítulo VI incluyo la versión no regresiva del argumento del tercer hombre que Aristóteles desarrolla en *Refutaciones sofísticas* (VI.1) y presento la traducción y el análisis de la interpretación que Miguel de Éfeso hace sobre esta versión en su comentario al tratado aristotélico, el cual no ha sido traducido aún a ninguna lengua moderna (VI.3). Por último, dedico el epílogo a presentar las conclusiones de este trabajo y a esbozar algunos comentarios que servirán para profundizar líneas de trabajo ulteriores.

1

Aproximación general al círculo socrático y al grupo de los filósofos megáricos

1.1. El grupo de los intelectuales socráticos

Aunque fueron Platón y Jenofonte los discípulos de Sócrates que recibieron mayor atención por parte de la tradición, el grupo socrático está nutrido por una gran cantidad de figuras. Entre ellas se cuentan no solo aquéllos con quienes Sócrates mantenía contactos ocasionales producto de su actividad de dialogar en ámbitos públicos, sino también un elenco más acotado de seguidores, a quienes podríamos llamar sus "discípulos". Éstos frecuentaban a Sócrates asiduamente y mantenían con él una relación más cercana.[1]

Con respecto a su composición, Platón transmite dos listas de allegados a Sócrates. La primera de ellas se encuentra en *Apología* 33d-34a (*FS* 2). Con el objetivo de objetar la acusación de corrupción que pesaba sobre él, Sócrates nombra algunos jóvenes cuyos padres y hermanos estarían en condiciones de testimoniar que aquéllos fueron dañados por Sócrates, si así hubiera ocurrido. La lista incluye, entonces, a los miembros del círculo socrático y a sus familiares: Critón y su hijo Critóbulo; Lisanias de Esfeto y su hijo Esquines; Antifón de Cefisia y su hijo Epígenes; Nicóstrato, hermano de Teódoto; Paralio, hermano de Téages; Adimanto, hermano de Platón, y Ayantodoro, hermano de Apolodoro. La segunda lista aparece en *Fedón* 59b-c (*SSR* I.H.1, *FS* 3). Con ocasión de la descripción de la visita de los amigos y parientes de Sócrates antes de su ejecución, Fedón relata a su interlocutor Equécrates quiénes se hicieron presentes ese día. Como se trata de una circunstancia privada a la que se supone deberían haber asistido los verdaderos amigos de Sócrates, esta lista podría retratar de modo más fidedigno que la de *Apología* la fisionomía del grupo:

> Equécrates: ¿Y puntualmente, Fedón, quiénes estuvieron presentes?
> Fedón: Apolodoro, pues, que estaba con sus compatriotas, Critóbulo y su padre y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, Menéxeno y algunos otros de la región (*álloi tinès tôn epikhoríon*). Platón, en cambio, creo, estaba enfermo.
> Equécrates: ¿Y había extranjeros presentes?
> Fedón: Sí, entre otros Simias el tebano, Cebes y también Fedondas, y venidos de Mégara estaban Euclides y Terpsión.

[1] Humbert (1967: 182) y Montoneri (1984: 19).

> Equécrates: ¿Y qué? ¿Aristipo y Cleombroto estuvieron presentes?
> Fedón: Claro que no, pues dicen que estaban en Egina.[2]

Al igual que la lista de *Apología*, ésta incluye a Critón, Critóbulo, Esquines, Epígenes y Apolodoro. La mención de "algunos otros de la región" implica que están presentes allegados a Sócrates que no son nombrados por Fedón. La lista presenta al grupo dividido en atenienses y extranjeros, que comprenden a los tebanos, los megáricos y los cirenaicos. Éstos últimos, en rigor, no fueron a la prisión, sino que permanecieron en Egina.

En la lista del *Fedón* hay tres ausencias llamativas. La primera es la de Platón, quien aunque se hizo presente en el juicio, como indica el pasaje de *Apología* citado, estuvo ausente en la prisión. Como si se tratara de una ironía típicamente socrática, el alcance de este recurso narrativo se manifiesta cuando recordamos que es Platón quien lo emplea para recalcar, en un mismo gesto, no solo su ausencia como personaje, sino también su presencia como autor de la obra.[3] La segunda es la de Aristipo y Cleómbroto, sobre quienes se dice, de manera irónica, que estaban en Egina, un lugar ubicado a unos veinte kilómetros de Atenas, cuya proximidad les habría permitido visitar a Sócrates. Según testimonian las fuentes, la enemistad que mantenía Platón con Aristipo constituye la razón por la cual el cirenaico es apartado adrede del escenario del *Fedón*.[4] Asimismo, el hedonismo extremo que profesaba Aristipo, que exhorta a la búsqueda del placer somático, lo aparta de la perspectiva sobre la relación entre cuerpo (*sôma*) y alma (*psykhḗ*) que se delinea en el diálogo, donde se hace hincapié en la necesidad de separar el alma lo máximamente posible del cuerpo, fontana de placeres que le impiden el acceso al conocimiento de las Formas.[5] Por razones contrarias se puede comprender la elección de

---

[2] Traducción modificada. La *Carta socrática* XIV de Esquines o Euclides a Jenofonte (*SSR* I.H.1, II.A.4; *FS* 4, 59) presenta otra lista de allegados a Sócrates, similar a la del *Fedón*. Sobre los datos históricos de cada uno de los personajes mencionados en el *FS* 3, *cfr.* Nails (2002).

[3] Vigo (2009: 7-8, n. 6).

[4] D.L. III.36 (*SSR* IV.A.15, *FS* 376): "Platón era hostil también con Aristipo. En efecto, en su *Sobre el alma*, calumniándolo, dice que no estuvo junto a Sócrates cuando murió, sino que estaba en Egina, es decir, muy cerca. También sentía celos de Esquines [...]. Idomeneo dice que los argumentos que <Platón> le atribuye a Critón en la prisión cuando lo aconseja sobre la fuga son de Esquines, y se los atribuyó a Critón por la enemistad hacia Esquines". El testimonio incluye una mención a los celos que Platón sentía por Esquines y que lo llevaron a elegir a Critón como personaje del diálogo homónimo. Al respecto, *cfr. FS* 374, 375, 377 (*SSR* IV.A.14-15). Sobre Cleómbroto el *Epigrama* 23 de Calímaco señala que se suicidó después de leer el *Fedón*.

[5] Mársico (2010: 66-67). Sobre la propuesta teórica de Aristipo de Cirene, *cfr.* Tsouna (1998), Inverso (2012: 30-37) y Zilioli 2012.

Fedón como personaje central de la obra. Así como la filosofía hedonista de Aristipo lo convierte en un personaje poco apropiado para el escenario dramático y el contexto teórico del diálogo, las peripecias personales y la teoría sobre la *psykhḗ* de Fedón lo sindican como un interlocutor adecuado. Por una parte, la biografía del joven de Elis señala que fue tomado como prisionero de guerra, esclavizado y sometido a la prostitución; por otra parte, las fuentes le atribuyen el desarrollo de una teoría psicológica de tipo emergentista que reduce los deseos a funciones corporales, lo cual constituye un buen punto de partida para argüir en favor de la separación e inmortalidad del alma, como hace Platón en el *Fedón*.[6] Por último, en el escenario del diálogo es llamativa no solo la ausencia, sino la falta de cualquier mención a Jenofonte, a quien Platón en rigor no nombra en ninguna de sus obras. Esto podría ser indicio de algún enfrentamiento entre ambos, que podría haber sido plasmado en los títulos homónimos de sus respectivos *Banquete* y *Apología de Sócrates*, que parecen mantener una competencia tácita.[7]

De la lista de los allegados a Sócrates, algunos se dedicaron a la filosofía y a la escritura de diálogos socráticos, como es el caso de Platón, Antístenes, Esquines, Euclides, Aristipo y Fedón; otros, en cambio, eran llamados socráticos sólo por acompañar a Sócrates o por imitarlo en sus hábitos, en sus modos de vestir y conversar e, incluso, en la decisión de no legar escrito alguno.[8] En efecto, en la época era posible identificar una filosofía socrática, así como también un *modus vivendi* distintivo de los socráticos, al cual Aristófanes hace referencia en *Aves* 1280-1283 (*SSR* I.A.5, *FS* 1): "Pues hasta que tú fundaste esta ciudad, absolutamente todos estos hombres vivían al estilo de Esparta, se dejaban crecer el pelo, andaban hambrientos, evitaban bañarse, socratizaban (*esōkrátoun*), arrastraban bastones".[9]

Para diferenciar a los filósofos socráticos de los socráticos sin más, Diógenes Laercio destaca, dentro del nutrido grupo de los seguidores de

---

[6] Sobre la biografía de Fedón de Elis, *cfr. FS* 1040-1049 (*SSR* III.A.1-4, 6). Sobre la psicología propuesta por Fedón, consúltense los *FS* 1066, 1073-1078 (*SSR* III.A.11) y los trabajos de Rossetti (1980: 183-198) y Boys-Stones (2004: 1-23).

[7] Clay (1994: 27). Jenofonte menciona a Platón sólo una vez en *Memorabilia* III.6.1.

[8] Clay (1994: 24-25).

[9] *Sōkratéō*, que significa "hacer como Sócrates, socratizar", es un *hápax*, *i.e.* un término de cuyo uso hay un único registro. El verbo *sōkratízō*, que posee el mismo significado, aparece en Alcifrón 2.2 y en el cuarto argumento a las *Nubes* de Aristófanes. También se registran el neologismo *sōkratistḗs*, "imitador de Sócrates", que aparece en el tercer argumento de las *Nubes*; el adjetivo *sōkratikós*, "socrático, de Sócrates", neologismo acuñado por Aristóteles en *Poética* 1447b11; y el adverbio *sōkratikôs*, "a la manera de Sócrates", *hápax* registrado en Cicerón, *Cartas a Ático* 2.3.3. *Cfr.* Lidell, Scott, Jones (1843 [1996]: 1748).

Sócrates, a Platón, Jenofonte y Antístenes como los discípulos principales (*hoi koruphaiótatoi*), y a Esquines, Fedón, Euclides y Aristipo, como discípulos remarcables (*hoi diasēmótatoi*) (D.L. II.47, *SSR* I.H.5, *FS* 10). La causa de su importancia radicaría, en parte, en el hecho de que todos ellos, con excepción de Jenofonte y Esquines de Esfeto, conspicuos escritores de diálogos socráticos, multiplicaron sus influencias dando origen a nuevos grupos:

> Sócrates formó como filósofos a Platón, [...] y Aristipo de Cirene, quien introdujo una línea propia (*idían haíresin*) y fundó una escuela (*skholḗn*) llamada "cirenaica"; a Fedón de Elis, que también fundó una escuela propia, llamada a partir de él "elíaca", y denominada después "erétrica", porque Menedemo enseñó en Eretria –de ese maestro surgió también Pirrón–; a Antístenes, que introdujo la línea cínica; a Euclides de Mégara, también fundador de su propia escuela, que por él tomó el nombre de "megárica", y por Clinómaco, el discípulo de Euclides, "dialéctica"; a Jenofonte, hijo de Grilo, Esquines de Esfeto, hijo de Lisanias, Cebes de Tebas, Glaucón de Atenas y Brisón de Heraclea, que introdujo la dialéctica erística (*tḕn eristikḕn dialektikḗn*) después de Euclides, mientras que Clinómaco la acrecentó, y tras pasar muchos por ella, culminó con Zenón de Citio [...]. Algunos escriben que Brisón no fue discípulo de Sócrates, sino de Euclides –de él también fue discípulo Pirrón, de quien toman su nombre los pirrónicos–. Formó a Alcibíades, Critóbulo, Jenomedes y Apolodoro, todos atenienses. Además a Critón y Simón, Eumaro Filiasio, Simias de Tebas, Terpsión de Mégara y Querefonte. También Teodoro el llamado Ateo fue su discípulo. Para opinar y transmitir la indiferencia creó una línea intelectual propia, que fue llamada "teodoriana" (Suda, *s.v.* Sócrates; *SSR* I.H.7; *FS* 21).

Este testimonio brinda una lista más amplia de discípulos de Sócrates de la que nos legó Platón, donde pueden distinguirse los socráticos que formaron nuevos grupos de aquéllos que no lo hicieron. Aunque la doxografía suele caracterizar a estos grupos como "líneas" o "escuelas", en muchos casos, como ocurre con los megáricos, la implementación de estas nociones no es adecuada, ya que no existe el grado de cohesión y organización institucional que es necesario para que tenga lugar una escuela de la envergadura, por ejemplo, de la Academia platónica.[10]

La posibilidad de conformación del grupo socrático y la posterior multiplicación de vertientes filosóficas encuentra su causa en el carácter siempre abierto y asistemático de la filosofía de Sócrates, que marcó a fuego la impronta general y compartida del modo de filosofar de todos los socráticos. La profesión de ignorancia atribuida a Sócrates anula cualquier pretensión de establecerse como maestro e institucionalizar, como hacían los sofistas, una enseñanza dogmática de modo tal que pudiera atribuírsele la formación educativa estricta de sus discípulos. Por el contrario, la

[10] Véase la discusión sobre este punto en I.4. *infra*.

relación que éstos mantuvieron con Sócrates se cimentó en base a una serie de temas y problemas comunes de indagación, sobre los que se discurría por medio de la implementación del diálogo que, tanto en formato escrito como oral, se convirtió en la estrategia metodológica característica del grupo.[11] La lucha por la reapropiación e interpretación de las enseñanzas de Sócrates es lo que motivó en sus discípulos el desarrollo de propuestas filosóficas divergentes e, incluso, abiertamente rivales en torno a problemas comunes, a tal punto que, como señala elocuentemente Agustín de Hipona, es difícil creer que todos hubieran sido discípulos de un mismo maestro:

> Tan diferentes eran las opiniones de los socráticos entre sí acerca de este fin, que (aunque es casi increíble que pueda darse en los discípulos de un único maestro) algunos dijeron que el sumo bien era el placer, como Aristipo; algunos la virtud, como Antístenes, y así otros tuvieron otras opiniones distintas, que sería largo enumerar (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* VIII.3; *SSR* I.H.13; *FS* 24).[12]

Desde esta perspectiva, los socráticos no se establecen como meros difusores del pensamiento de Sócrates, sino como verdaderos intérpretes que, a la luz de los problemas planteados por el maestro, gestan novedosas y fecundas ideas filosóficas.

I.2. El género del diálogo socrático

Luego de la condena de Sócrates, el clima se volvió hostil hacia sus discípulos, a tal punto que éstos se vieron obligados a exiliarse en la casa de Euclides en Mégara o en la corte siracusana. Tiempo después, el retorno de los socráticos a Atenas exacerbó el enojo de los acusadores de Sócrates y motivó la redacción de una *Acusación de Sócrates* por parte de Polícrates, orador partidario de la democracia, que ratificaba la antigua sentencia. El contenido de este escrito, que actualmente no conservamos, puede reconstruirse a partir de las *Memorabilia* de Jenofonte (I.1-2), donde se hace referencia al "acusador", la *Apología de Sócrates* de Libanio (*SSR* I.E.1, 8), orador del siglo IV d. C., y el *Busiris* de Isócrates. Algunas fuentes atestiguan que el discurso que Anito pronunciara frente al jurado en el juicio a Sócrates habría sido el que se atribuye a Polícrates.[13] Sin embargo, Diógenes Laercio II.39 (*SSR* I.D.1) impugna esta asociación al

---

[11] Montoneri (1984: 15-16, 19, 22).

[12] Una opinión similar puede rastrearse en Aristocles, *Sobre la filosofía* fr. 1 (*SSR* I.H.4, *FS* 12).

[13] *Cfr.* Suda, *s.v.* Polícrates (*SSR* I.C.147); Quintiliano, *Instituciones oratorias* II.17.4 (*SSR* I.C.147); Temistio 23.296a-c (*SSR* I.C.153) y *Carta socrática* XIV de Esquines o Euclides a Jenofonte (*SSR* VI.A.102, *FS* 1288).

señalar, citando las *Memorabilia* de Favorinio, que en su discurso Polícrates hace referencia a la restauración de los Muros largos por parte de Conón, hecho que ocurrió con posterioridad al 399 a. C., *circa* 393, donde puede ubicarse la fecha de composición de la acusación de Polícrates.[14] La datación es importante para determinar el contexto político en el que fue escrito el discurso. En el marco de la guerra corintia y después de la victoria de Conón en Cnido, la clase democrática se vio fortalecida. El discurso de Polícrates es una manifestación de este fortalecimiento, ya que vuelve a ratificar las acusaciones dirigidas contra Sócrates, haciendo especial énfasis en la corrupción de jóvenes y en la relación que Sócrates mantenía con Alcibíades y Critias, los dos exponentes políticos que los demócratas señalaban como los responsables de la debacle ateniense que se registró a fines del siglo V.[15]

A causa de la condena de Sócrates y de la hostilidad remanente hacia los socráticos, éstos reaccionaron de manera corporativa a través de la escritura de diálogos que, poniendo a Sócrates como personaje central, perseguían como objetivo limpiar las acusaciones que sobre él pesaron y allanar el camino para el desarrollo de su propia actividad:

> Me parece realmente que tenemos que redactar lo que Sócrates dijo e hizo. Ésta podría ser su mejor defensa ahora y en el futuro, ya que no discutimos en el tribunal, sino relatando la virtud de este hombre durante toda la vida. Sostengo que cometeríamos una falta contra nuestra común amistad y, como él decía, contra la verdad, si no escribiéramos con gusto. Ahora precisamente me llegó un escrito (*súngramma*) de ese estilo de Platón, donde estaba el nombre de Sócrates, y junto a ellos un diálogo (*diálexis*) para nada mediocre. Creo, además, que él ha leído algo parecido en Mégara, según se dice, a algunos de los megáricos (*Carta socrática* XV de Jenofonte a los compañeros de Sócrates, *SSR* II.A.8, *FS* 65).[16]

Aunque la epistolografía atribuida a Sócrates y los socráticos reúne un conjunto de composiciones ficcionales redactadas por oradores pertenecientes al movimiento de la segunda sofística, a modo de ejercicio de recreación de vínculos entre personajes renombrados de la tradición, la proximidad entre ellos y la época a la que refieren las convierte en testimonios dignos de ser considerados.[17] La *Carta socrática* XV manifiesta los lineamientos del programa socrático de escritura de diálogos para defender la figura mancillada del maestro, al tiempo que consagra a Platón y a los megáricos como escritores destacados de este género. En este contexto, cobran especial relevancia los diálogos que los socráticos

[14] Humbert (1964: 50-51).
[15] Giannantoni (1986: 186-187) y Gribble (1999: 223-230).
[16] Traducción levemente modificada.
[17] Sobre este punto, *cfr.* Márs ico (2012).

dedicaron a reinterpretar la relación entre Sócrates y Alcibíades, como los múltiples *Alcibíades* que se atribuyen no solo a Platón, sino también a Euclides, a Antístenes, a Fedón y a Esquines,[18] y los textos de corte apologético, entre los que se cuentan las conocidas *Apología de Sócrates* de Platón y Jenofonte, y una atribuida al orador Lisias, que habría pretendido defender a Sócrates de las acusaciones que contra él se esgrimieron.[19]

El diálogo socrático adquiere el estatus de un género literario, cuya novedad e importancia no fueron puestas de relieve por los intérpretes, proclives al estudio de este género sólo a partir de las contribuciones de Platón y Jenofonte.[20] De hecho, basta con señalar que, de la lista de los compañeros de Sócrates que Fedón menciona en el diálogo homónimo, algunos de ellos se dedicaron a la escritura de diálogos socráticos y trabajos en prosa, como Antístenes, Jenofonte, Platón (si se consideran sus epístolas) y, quizás también, Aristipo; otros se aplicaron exclusivamente a la composición de diálogos socráticos, como Esquines de Esfeto, Fedón, Simón, Critón, Simias, Cebes, Glaucón y Euclides de Mégara.[21]

En *Poética* 1.1447a27-b11 (*SSR* I.B.2, *FS* 27), Aristóteles se refiere a los diálogos socráticos como un género literario bien conformado y autónomo que, como los mimos de Sofrón y Jenarco, imitan sólo por medio del lenguaje y carecen de un nombre distintivo: "Hay, además, un arte que imita sólo a través del lenguaje, sin armonía, en prosa o en verso, ya en uno o en pluralidad de metros. Esta forma de imitación carece de nombre hasta hoy. No tenemos, en efecto, un nombre común para los mimos de Sofrón o Jenarco y para los diálogos socráticos (*toùs Sokratikoùs lógous*)".[22] El

---

[18] Sobre el *Alcibíades* de Euclides, *cfr.* D.L. II.108 y Suda, *s.v.* Euclides (*SSR* II.A.10, *FS* 78-79). Sobre el de Antístenes, D.L. II.61, VI.15-18 (*SSR* V.A.41, 43; *FS* 792, 799) y los *FS* 1023-1028 (SSR V.A.198-202). Sobre el de Fedón, Suda, *s.v.* Fedón (*SSR* III.A.8, *FS* 1064), y sobre el *Alcibíades* de Esquines, Suda, *s.v.* Esquines (*SSR* VI.A.25, 41-54; *FS* 1186, 1210-1227).

[19] Sobre la *Apología de Sócrates* de Lisias, véanse *Vida de los diez oradores* 4.3.836b, obra atribuida a Plutarco; los Escolios a Elio Arístides (Dindorf) 320.1-4, 480.28-481.2 (*SSR* I.C.137); Valerio Máximo VI.4, ext. 2 (*SSR* I.C.136); Quintiliano, *Instituciones oratorias* II.15.30, XI.1.11; Estobeo III.7.56 (*SSR* I.C.254) y D.L. II.40-1 (*SSR* I.D.1). Al respecto, consúltense también Giannantoni (1986: 188, n. 5).

[20] La opinión de Kahn (1996: 34-35) en torno a la preeminencia de Platón sobre el resto de los escritores socráticos constituye un ejemplo de este tipo de enfoque.

[21] Sobre el catálogo de las obras atribuidas a cada uno de los socráticos, véase Clay (1994: 28-32).

[22] Traducción levemente modificada. Con posterioridad a Aristóteles, otros autores se refieren a los diálogos socráticos, como D.L. II.64 (*SSR* I.H.17, *FS* 28); Cicerón, *Sobre los deberes* I.29.104, 37.134 (*SSR* I.H.21, *FS* 31-32), *Sobre el orador* III.18.67 (*SSR* I.H.18, *FS* 34); Quintiliano, *Instituciones oratorias* V.7.28 (*SSR* I.H.22, *FS* 35) y Dionisio de Halicarnaso, *Sobre Demóstenes* 2.130 (*SSR* I.H.23, *FS* 39).

testimonio del estagirita es importante por dos razones. Por una parte, manifiesta el carácter ficcional de los *Sōkratikoì lógoi*. Aunque todos ellos exponen una representación verosímil de Sócrates, el grado de ficción e invención inherente a este tipo de composiciones debería impedir que fueran consideradas como testimonios fidedignos para reconstruir la filosofía del Sócrates histórico.[23] Aunque presentan ciertas características comunes, no hay univocidad ni homogeneidad en las distintas versiones de Sócrates que han pervivido en los diálogos. Esto se debe principalmente a que este personaje, al convertirse en el portavoz de doctrinas que no fueron suyas, se inserta en el entramado de las estrategias discursivas que despliegan los filósofos socráticos para discutir con las tesis de pensadores rivales.

Por otra parte, Aristóteles incluye a los diálogos socráticos entre los géneros literarios tradicionales de la época, lo cual nos permite comprender el grado de expansión y consolidación de este formato. En efecto, los discípulos de Sócrates escribieron cerca de doscientos títulos, de los cuales más de la mitad corresponden a diálogos socráticos. Asimismo, en cada uno de estos relatos es posible encontrar más de una unidad dialógica, con lo cual el número de éstas ascendería a trescientos, durante los primeros veinticinco años del siglo IV a. C.[24] Esto da como resultado la aparición de un nuevo diálogo socrático por mes durante un cuarto de siglo y convierte al género en un verdadero *boom* literario.

En cuanto al iniciador de este género, Diógenes Laercio señala a cuatro candidatos posibles: Jenofonte;[25] Simón, cuya zapatería era un punto de encuentro de Sócrates y sus allegados;[26] el ignoto Alexameno de Teos y Platón.[27] Más allá de los posibles candidatos establecidos por los testimonios laercianos, es poco conveniente empeñarse en buscar un primer inventor del género, pues esto obnubila la impronta corporativa que posee

---

[23] Dorion (2011: 6-18).

[24] Según el cálculo de Rossetti (2003: 4).

[25] D.L. II.48: "Por primera vez puso por escrito (*hyposemeiosámenos*) las cosas dichas por Sócrates, que legó a los hombres al escribir sus *Memorabilia*" (mi traducción).

[26] D.L. II.122-124 (*SSR* VI.B.87, *FS* 1290): "Cuando Sócrates iba a su negocio y dialogaba con alguien, él hacía registros de lo que recordaba. Por eso llamaban a sus diálogos 'del zapatero'. Son treinta y tres contenidos en un único libro [...]. Cuentan que fue el primero en poner en formato dialogado las charlas de los socráticos".

[27] D.L. III.48: "En efecto, dicen que Zenón el eléata escribió diálogos primero. Pero Aristóteles, en el primer libro del *Sobre los poetas* dice que fue Alexameno de Estira o Teos, como también afirma Favorinio en las *Memorabilia*. Sin embargo, me parece que Platón, tras llevar el género (*tò eîdos*) a la perfección, también se lleva con justicia el primer lugar, tanto por la belleza cuanto por el descubrimiento de los diálogos" (mi traducción).

este fenómeno, que, como se desprende del testimonio de la *Carta socrática* XV, tiene su origen en la respuesta colectiva a la hostilidad del clima político del momento hacia Sócrates y el resto de su grupo.

Allende los problemas concernientes a la etiología del género, es aún más importante considerar las modificaciones que éste opera en el seno de la tradición literaria y las implicancias filosóficas cuya adopción conlleva. El diálogo socrático funde elementos de algunos formatos literarios de la época. Por una parte, guarda ciertos puntos de contacto con la comedia ática, cuyo mayor exponente, Aristófanes, dedicó las *Nubes* a retratar de modo crítico la práctica socrática.[28] Por otra parte, modifica la tendencia de la retórica a utilizar personajes de la tradición mítica, como Odiseo, Helena y Palamedes, para convertirlos en piezas de sus juegos discursivos, al elegir a Sócrates como personaje literario. A diferencia de los héroes solemnes de la tradición, Sócrates se presenta como un personaje prosaico que se desenvuelve en situaciones cotidianas concretas.[29] Aunque mantienen algunos vínculos con géneros literarios previos, los *Sokratikoì lógoi* también se convierten en la expresión de un modo radicalmente nuevo de hacer y escribir filosofía que avanza sobre la tradición naturalista, dando lugar a un movimiento de "socratización" de todo el pensamiento filosófico de la época.[30] La tradición de pensamiento que se inicia en Jonia y en Italia en el siglo VI a. C. plasma sus investigaciones filosóficas en numerosos tratados, usualmente titulados *Perì phýseos*, que tienen la función pedagógica de enseñar a los lectores u oyentes las teorías que allí se exponen. Baste pensar, a modo de ejemplo, en el poema de Parménides. Escrito en el hexámetro dactílico de Homero y Hesíodo, y cargado de imágenes épicas que despiertan el interés de la audiencia, presenta a una diosa, maestra de filosofía, que expone a un joven alumno una verdad fundamental. Por el contrario, los diálogos socráticos renuncian a ejercer esta función, al menos tal como es asumida por la tradición naturalista.[31] La adopción de este género implica la adopción del modo socrático de hacer filosofía que se caracteriza, entre otras cosas, por la abstención de realizar afirmaciones dogmáticas, aspecto que realza la importancia de la búsqueda del conocimiento en detrimento de su posesión efectiva, y por el examen de las creencias de los interlocutores, con la consecuente renuncia a realizar afirmaciones taxativas en primera persona. Ambas características influyen no solo sobre los interlocutores socráticos de los diálogos, sino también

---

[28] Clay (1994: 33-41).

[29] Máralém (2010: 43-48). *Cfr.* Rossetti (2003: 7-13), quien impugna cualquier tipo de continuidad entre el diálogo socrático y los géneros tradicionales, al señalar que aquél es producto de la "estandarización" del diálogo dentro del círculo socrático y de la consecuente práctica de poner por escrito las conversaciones de Sócrates, surgida exclusivamente en ese grupo.

[30] Rossetti (2003: 1-2; 2007: 20-21, 25-26).

[31] Rossetti (2006: 113-146).

sobre los lectores de estas obras.[32] Al igual que Sócrates, los escritores socráticos se rehúsan a realizar afirmaciones irrebatibles en primera persona, prefiriendo en cambio la presentación de problemas, y retratan personajes con distintos tipos de creencias, sin pronunciarse explícitamente a favor de ninguno de ellos, a tal punto que Cicerón, *Sobre el orador* III.18.67 (*SSR* I.H.18, *FS* 34), al referirse a Arquesilao sostiene "que empleaba una encantadora manera de hablar y fue el primero en establecer la práctica –aunque fue una característica principalmente socrática– de no revelar su propio punto de vista, sino discutir contra la perspectiva que sostuviera el otro". Aunque los escritos socráticos eluden la transmisión de un contenido unívoco que pueda ser caracterizado, de manera indubitable, como la filosofía del Sócrates histórico o del escritor socrático en cuestión, esto no implica que no posean función didáctica alguna. Por el contrario, por medio de la presentación de problemas y del privilegio de la *aporía*, los diálogos socráticos no transmiten respuestas, sino que invitan insistentemente a buscarlas, allende los límites del texto, redefiniendo el modo de concebir la práctica y la enseñanza filosóficas.

I.3. La posición de Euclides de Mégara en el grupo socrático y su relación con Platón

Euclides era un poco mayor que Platón. Su fecha de nacimiento puede ser determinada a partir del testimonio de Aulo Gelio, que menciona los artilugios que el megárico debía desplegar para visitar a Sócrates:

> El filósofo Tauro, miembro famoso de la escuela platónica actual, exhortaba a sus oyentes a seguir la filosofía con muchos ejemplos apropiados y saludables; y además despertaba el ánimo de los jóvenes sobre todo contando esto sobre Euclides el socrático: "Los atenienses –decía– habían estipulado por un decreto que quien fuese ciudadano de Mégara, si era sorprendido poniendo pie en Atenas, se exponía por esa acción a la pena capital; tanto –agregaba– era el odio que los atenienses alimentaban contra sus vecinos de Mégara. Pero Euclides, que habitaba precisamente en Mégara y antes de este decreto tenía la costumbre de viajar a Atenas y al mismo tiempo seguir las lecciones de Sócrates, después de que sancionaron este decreto, hacia la tarde, en el momento en que caía la noche, cubierto con una túnica de mujer, envuelto en un manto colorido, tapada la cabeza con un velo, iba de su casa de Mégara a Atenas con Sócrates, para participar aunque sea una parte de la noche de sus deliberaciones y de las conversaciones que ahí se desarrollaban. Después, al aproximarse el día, volvía a viajar en sentido contrario un poco más de veinte millas, siempre cubierto con la misma ropa" (Aulo Gelio, *Noches áticas* VII.10.1-4; *SSR* II.A.2; *FS* 56).[33]

[32] Rowe (2007: 9-15).

[33] La anécdota comentada por Aulo Gelio fue plasmada en el siglo XVII d. C. por el pintor italiano Domenico Maroli en la pintura "Euclides de Mégara se viste de

La anécdota es relatada por Tauro, quien fuera escolarca de la Academia platónica en el siglo II d. C. y maestro directo de Aulo Gelio. El hecho de que este episodio sea relatado por Tauro podría dar cuenta de la imagen positiva que los académicos tenían de Euclides, por motivo quizás de las buenas relaciones que había establecido con Platón. El decreto al que se hace referencia fue impuesto por Atenas a Mégara en el 432 a. C., en la antesala de la Guerra del Peloponeso.[34] A partir de este dato, puede proponerse como fecha de nacimiento del megárico el 450, por lo cual tendría dieciocho años para el momento en que el decreto fue establecido. Como esta fecha haría de Euclides un discípulo mayor, lo cual no sería extraño considerando la edad avanzada que alcanzaron, por ejemplo, Platón y Antístenes, Döring fijó su natalicio en el 435.[35] Sin embargo, si así fuera, para la época en que se impuso el decreto Euclides contaría sólo con tres años, de modo que es preferible establecer su fecha de nacimiento en torno al 450. Aunque el testimonio es fidedigno,[36] no es menos cierto que expresa cierta admiración por el accionar euclídeo que es causa de que se exageren algunos datos. En efecto, Mégara se encuentra aproximadamente a veintiséis millas de Atenas, esto es, cuarenta kilómetros, lo cual dificulta la tarea de ir y volver, en el transcurso de la misma noche, de una ciudad a la otra.

La fecha de la muerte de Euclides puede colegirse en base a los datos que aporta el *Teeteto* platónico, donde el megárico aparece en la escena que da inicio al diálogo (142a-143c). Luego de encontrarse con Terpsión en algún lugar de Mégara,[37] Euclides le comenta que había estado con Teeteto, que era llevado desde Corinto hacia Atenas, moribundo a causa de la disentería que se había contagiado en el ejército. Dos batallas tuvieron lugar en Corinto, la primera en 394 y la segunda en 369. Es probable que la batalla que se menciona en el diálogo sea la ocurrida en el 369, pues se señala que, cuando Euclides se encontró con Teeteto, éste ya no era un

---

mujer para ir a escuchar las lecciones de Sócrates en Atenas", que se encuentra actualmente en la *Galerie Canesso* (París).

[34] Las fuentes antiguas que hacen referencia a este conflicto son Aristófanes, *Acarnienses* 515-556; Tucídides, Historia de *la guerra del Peloponeso* 1.67.4, 139.1-4, 140.3-5, 144.2 y Plutarco, *Vida de Pericles* 29.4. Incluso Gomperz (1913: 171-172) llega a sostener que la historia política de Mégara, especialmente en lo que concierne a su relación con Atenas, condicionó el tipo de filosofía que desarrollaron los megáricos, que se erigieron como principales opositores de las teorías filosóficas atenienses.

[35] Döring (1972: 73-74).

[36] Muller (1985: 95).

[37] Terpsión es señalado por Platón como un allegado a Euclides, tanto en *Teeteto* como en *Fedón*. Sin embargo, no poseemos dato alguno que pueda dar cuenta de cómo era su actividad filosófica y cuán cercana estaba de la de Euclides.

jovencito, pero cuando Teeteto conversó con Sócrates, era un adolescente (142c).[38] Si el nacimiento de Teeteto puede fijarse en torno al 417, llegado el año 369 contaría con cuarenta y ocho años. Si éste es el caso, entonces el 369, momento en el que Euclides tendría ochenta y un años, se convierte en el *terminus post quem* para fijar la fecha de su muerte. Esto se ve confirmado además por el testimonio de Dión Crisóstomo, que señala que Diógenes de Sínope, tras escapar de su patria y llegar a Atenas, hecho que ocurrió entre el 369 y el 368, encontró a los discípulos de Sócrates, entre los que se hallaba Euclides.[39] Por el contrario, Diodoro de Sicilia no menciona a Euclides entre los discípulos de Sócrates presentes en torno al 366.[40] A partir de estos datos, se puede concluir que la muerte de Euclides habría ocurrido entre el 369 y el 366.

Las fuentes atestiguan relaciones amigables entre Platón y Euclides, cuyo conocimiento puede ser útil a los fines de esclarecer las relaciones del platonismo con la filosofía megárica.[41] Tras la muerte de Sócrates, la democracia se volvió hostil hacia los socráticos y muchos de ellos se exiliaron. Uno de los destinos elegidos fue la casa de Euclides en Mégara, lo cual podría ser indicio del lugar preeminente que éste ocupaba en su patria y, también, de la existencia de algún grupo de discípulos en torno suyo. Diógenes Laercio señala que Platón tenía veintiocho años cuando se retiró a Mégara.[42] Si se considera que Platón nació en el 427, el exilio en Mégara habría ocurrido en el 399, inmediatamente después de la muerte de Sócrates y con anterioridad a que Platón escribiera sus primeras obras. De hecho, es en Mégara donde podría haber leído los primeros diálogos socráticos, según es lícito suponer a partir de la ya citada *Carta socrática* XV. Algunos de estos diálogos podrían haber sido de Euclides, a quien Diógenes Laercio le atribuye seis títulos: *Lamprias*, *Esquines*, *Fénice*,

---

[38] Boeri (2006: 15).

[39] Dión Crisóstomo, *Discursos* VIII.7.1 (*SSR* I.H.2, *FS* 6): "Diógenes de Sínope, tras escapar de su patria, llegó a Atenas sin diferenciarse en nada de los de condición muy humilde y encontró a muchos de los entonces compañeros de Sócrates: Platón, Aristipo, Esquines, Antístenes y el mégarico Euclides. Jenofonte, en cambio, estaba en el extranjero a causa de la expedición de Ciro".

[40] Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* XV.76 (*SSR* I.H.3, *FS* 7): "Había en esos tiempos valiosos hombres memorables por su educación: Isócrates el orador, los discípulos que surgieron de él, Aristóteles el filósofo, también Anaxímenes de Lámpsaco y Platón de Atenas; además los últimos de los filósofos pitagóricos y Jenofonte el escritor de historias, que era extremadamente anciano, pues recuerda que la muerte de Epaminondas había sucedido poco tiempo después. Y Aristipo y Antístenes, y además de ellos Esquines de Esfeto, el socrático".

[41] Muller (1985: 96).

[42] D.L. III.6 (*SSR* II.A.5, *FS* 60): "Luego, a los veintiocho años, según dice Hermodoro, Platón se retiró a Mégara a lo de Euclides, junto con algunos otros socráticos". *Cfr.* D.L. II.106 y Hesiquio de Mileto, *Acerca de los hombres ilustres* 27 (*SSR* II.A.5, *FS* 61-62).

Critón, *Alcibíades* y *Sobre el amor* (D.L. II.108, *SSR* II.A.10, *FS* 78).[43] La Suda trasmite la misma lista, aunque en orden diferente, y agrega, sin especificar, que Euclides compuso algunos diálogos más. Panecio, en cambio, duda de la autenticidad de las obras de Euclides y Fedón, aunque no conocemos las razones que esgrimía al respecto.[44] Platón, en cambio, reconoce la actividad de Euclides como escritor de diálogos en el *Teeteto*, que según las indicaciones dramáticas es un texto escrito por el megárico. En efecto, cuando éste llegó a Atenas, Sócrates le relató la conversación que había entablado con el joven Teeteto. Al retornar a Mégara, comenzó a tomar notas sobre lo que recordaba y, cada vez que volvía a Atenas, consultaba a Sócrates sobre los detalles que había olvidado para corregir el diálogo (142c-143a). Este testimonio no solo confirma los contactos asiduos que Euclides mantenía con Sócrates, sino que también revela una gran dedicación y meticulosidad por parte del megárico para escribir diálogos.

Por el título de las obras que se le atribuyen, es verosímil suponer que todas poseerían una impronta socrática, aunque sobre el contenido de cada una de ellas quepan sólo especulaciones. El *Sobre el amor* (*Erōtikón*) versaría sobre esta temática, tratada también en el *Banquete* de Platón y en el de Jenofonte, en la *Aspasia* de Esquines y en el *Sobre el matrimonio* de Antístenes. Es notable que tres de los diálogos de Euclides lleven por título nombres de personajes del círculo socrático: *Esquines*, *Critón* y *Alcibíades*. El *Esquines* existía en Atenas entre fines del II a. C. y principios del I a. C., según el extracto de un catálogo de libros que data de esa época, donde puede leerse "*Esquines*, de Euclides" (*Eukleídou Aiskhínes*).[45] El contenido de este diálogo versaría sobre la muerte de Sócrates y aportaría una nueva

---

[43] Hubo otros filósofos megáricos que también escribieron diálogos socráticos. Sobre Brisón los testimonios oscilan entre indicar que no escribió nada (D.L. I.16; *SSR* I.H.6, II.S.7; *FS* 8, 110) o que sí lo hizo y que incluso algunos diálogos de Platón serían plagios de los de Brisón (Ateneo IX 508d, *SSR* II.S.7, *FS* 111). Se dice que Estilpón escribió no menos de veinte diálogos (Suda, *s.v.* Estilpón; *SSR* II.O.1; *FS* 260), aunque D.L. II.120 (*SSR* II.O.23, *FS* 299) indica que sólo se transmitieron nueve: *Mosco*, *Aristipo* o *Calias*, *Ptolomeo*, *Querécrates*, *Metrocles*, *Anaxímenes*, *Epígenes*, *A su propia hija* y *Aristóteles*. Sin embargo, es el mismo Diógenes quien también niega que Estilpón hubiera dejado algún escrito (D.L. I.16, *SSR* I.H.6, *FS* 8). A Aléxino se le atribuyen un *Sobre la educación* (Filodemo, *Retórica* II. coll. XLIV.19-XLIX.27; *SSR* II.C.12; *FS* 333) unas *Memorabilia* (Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 7; *SSR* II.C.14; *FS* 335) y un *Acerca de la autarquía* (Ateneo X.418e, *SSR* II.C.19, *FS* 341). Se atribuyen a Eufanto de Olinto libros de historia, tragedias y un tratado titulado *Sobre la realeza* (D.L. II.110, *SSR* II.D.1, *FS* 188).

[44] *Cfr.* Suda, *sv.* Euclides (*SSR* II.A.10, *FS* 79) y D.L. II.64 (*SSR* I.H.17, *FS* 28).

[45] *Inscripción griega*, II², nº 2363, col. I, 10, fr. 17 (ed. Döring). Este fragmento, presente en la traducción de Muller, está ausente de la edición de Giannantoni y de la traducción de Mársico.

versión de los hechos vinculados a su condena y muerte, alternativa a aquélla que relata Platón en el *Critón* y en el *Fedón*.[46] Si esto fuera así, el *Critón* que se atribuye a Euclides debería tratar sobre un tema diferente. Con respecto al *Lamprias*, en época de Euclides un flautista, hijo de Eucárides, portaba ese nombre, aunque no hay ninguna razón que nos invite a suponer que éste podría ser un personaje del diálogo.[47] El *Fénice* podría referir al personaje homónimo que aparece mencionado en el *Banquete* platónico, hijo de Filipo a quien también Aristodemo contó detalles sobre la reunión que tuvo lugar en lo de Agatón (172b, 173b), o al anciano guerrero que aparece en la *Ilíada*.[48] Si se tratara del primer personaje, quizás el *Fénice* de Euclides también podría versar sobre el amor. Si se tratara del segundo, entonces podríamos estar frente a una obra que expone temas éticos o metafísicos apelando a personajes míticos, como también hizo Antístenes valiéndose de las figuras de Heracles, Odiseo y Ayante.[49]

En su edición de los fragmentos y testimonios sobre los filósofos socráticos, Giannantoni adjudica a Euclides de Mégara treinta y cinco testimonios, de los cuales nueve corresponden a datos biográficos (*SSR* II.A.1-9); doce, a sentencias y apotegmas (*SSR* II.A.10-21); ocho, a la descripción general del grupo megárico y los discípulos de Euclides (*SSR* II.A.22-29) y seis, a la presentación de su doctrina filosófica (*SSR* II.A.30-35). En la traducción al español de la obra de Giannantoni, Mársico, en cambio, introduce un ordenamiento ligeramente distinto, ya que incluye catorce testimonios biográficos (*FS* 53-66), once sentencias y apotegmas (*FS* 67-77); cinco testimonios sobre las obras de Euclides (*FS* 78-82) y ocho sobre su teoría filosófica (*FS* 83-90). En rigor, de todos estos testimonios hay tres que podrían ser considerados "fragmentos", esto es, citas textuales que habrían pertenecido al propio Euclides.[50] Como se verá en II.2, todos ellos poseen un contenido ético que es lícito vincular con

[46] Según la hipótesis de Rossetti (1980: 198).

[47] Döring (1972: 79, n. 4).

[48] *Cfr. Ilíada* 9.168, 223, 427, 432, 607, 621, 659, 690; 14.321; 16.196; 17.555, 561; 19.311 y 23.360.

[49] Véanse el catálogo de obras atribuídas a Antístenes por D.L. VI.15-18 (*SSR* V.A.41, *FS* 792) y los fragmentos asociados a las obras que llevan por título *Ayante* (*SSR* V.A.53, *FS* 812), *Odiseo* (*SSR* V.A.54, *FS* 813) y *Heracles mayor o Sobre la fuerza* (*SSR* V.A.92-99, *FS* 866-876).

[50] Además conservamos algunas palabras sueltas que provienen de los escritos de Euclides: utilizó el inusitado *anúxion* con el sentido de *ábroton* ("incomible") (Hesiquio de Alejandría A5559, *SSR* II.A.12, *FS* 80); *hemíkakon* ("a medias malo") (Pólux, *Onomástico* VI.161; *SSR* II.A.13; *FS* 81) y *homódoulon* ("compañero de esclavitud") (Pólux, *Onomástico* III.82; *SSR* II.A.14; *FS* 82), aunque en este último caso algunos manuscritos atribuyen el uso de este término a "la mayoría" (*hoi pleíones*) y no específicamente a Euclides.

postulados propios de la ética socrática. Los rastros de una reflexión propiamente ética, que se registran no solo en Euclides, sino posteriormente en Estilpón y Aléxino, permiten comprender el motivo por el cual el grupo de Mégara, a pesar de sus extensas investigaciones en lógica y dialéctica, es incluido entre las líneas socráticas que se dedicaron a la investigación ética.

I.4. Euclides y la "escuela" megárica

A pesar de que numerosos testimonios insisten en postular la existencia de una escuela (*skholê*) o línea intelectual (*haíresis*) megárica, la mayor parte de los intérpretes señala que, si se comprende la noción de "escuela" en sentido tradicional, los megáricos en rigor no constituyen una escuela, pues no hay rastros de una organización institucional semejante a la que ostentaban las grandes escuelas de época clásica, como la Academia, el Liceo, el Jardín o la Stoa, que poseían una sede fija, dirigida por alguno de los miembros de la institución, donde se impartía a los discípulos una doctrina homogénea.[51]

Existen dos importantes testimonios para tratar el problema sobre el origen y naturaleza de la "escuela" megárica. Uno de ellos es el de la Suda, *s.v.* Sócrates (*SSR* I.H.7, *FS* 21), citado en I.1, el otro es el de Diógenes Laercio I.13-19 (*SSR* I.H.6, *FS* 8), que presento, aunque no de manera completa, a continuación:

> Entre los filósofos, algunos recibieron su nombre a partir de su ciudad (*apò póleon*), como los elíacos, los megáricos, los erétricos y los cirenaicos. Otros según el lugar en donde enseñaban, como los académicos y los estoicos. Incluso a partir de un rasgo casual, como los peripatéticos, e incluso de bromas, como los cínicos. Otros por las disposiciones que perseguían, como los eudemonistas. Unos por su creencia, como los amigos de la verdad (*hoi Philalétheis*), los refutadores (*Elenktikoí*) y los analogistas (*Analogetikoí*). Algunos también por sus maestros, como los socráticos, los epicúreos y los casos similares. Además, unos fueron llamados físicos por su dedicación a la naturaleza, mientras a otros se los llamó éticos, por su preocupación por las costumbres *(éthe)*. Dialécticos son cuantos observan la sutileza de los argumentos. Las partes de la filosofía son tres: física, ética y dialéctica. La parte física trata acerca del cosmos y las cosas que hay en él, la parte ética trata del modo de vida y lo que nos atañe, y la parte dialéctica es la que rige los argumentos de las otras dos partes. Hasta Arquelao existía la forma física; a partir de Sócrates, como se adelantó, la ética, y a partir de Zenón de Elea, la parte dialéctica. Hay diez líneas intelectuales que se dedican a la parte ética: la académica, la cirenaica, la elíaca, la megárica, la cínica, la erétrica, la dialéctica, la peripatética, la estoica y la epicúrea [...]. Aristipo de Cirene

[51] Ésta es la opinión de Von Fritz (1931), Cambiano (1977: 25-53), Muller (1985: 108-110, 1988: 42-48), Giannantoni (1990 IV: 41-50) y Mársico (2013a).

> fundó la línea cirenaica, Fedón de Elis la elíaca, Euclides de Mégara la megárica, Antístenes de Atenas la cínica, Menedemo de Eretria la erétrica, Clinómaco <de Turio y, según otros, Dionisio> de Calcedonia la dialéctica [...]. Sin embargo, Hipóboto, en *Sobre las líneas intelectuales* dice que hay nueve líneas, es decir grupos. En primer lugar, la megárica; en segundo lugar, la erétrica; en tercer lugar, la cirenaica; en cuarto lugar, la epicúrea; en quinto lugar, la aniceriana; en sexto lugar, la de teodoro; en séptimo lugar, la de Zenón, es decir la estoica; en octavo lugar, la Académica antigua y en noveno lugar la peripatética. No cuenta ni la cínica, ni la elíaca, ni la dialéctica.[52]

Diógenes Laercio ubica a los megáricos entre los filósofos que, como los elíacos, erétricos y cirenaicos, reciben su denominación a partir de la ciudad donde desarrollan su actividad o de donde es oriundo el fundador de la escuela.[53] El uso de esta clasificación es llamativo, ya que gran parte de los que se consideran miembros de este grupo no son oriundos de Mégara. En rigor, de Mégara son Euclides, Ictias, Dioclides, Estilpón, Pantoides, Filipo y Filón.[54] En cambio, Clinómaco es oriundo de Turios, Dionisio de Calcedonia, Brisón de Heraclea y Eubúlides es de Mileto, pero enseñó en Atenas, según se desprende del contacto que mantuvo con Demóstenes.[55] Eufanto es de Olinto, Apolonio Crono de Cirene, Diodoro Crono de Iasos, ciudad ubicada en Caria, en el Asia Menor, Trasímaco de Corinto, Pasicles de Tebas y Aléxino de Elea, aunque enseñó en Olimpia, donde quiso establecer su propia línea intelectual (D.L. II.109-110, *SSR* II.C.1, *FS* 319). Se desconoce cuál era la patria de Políxeno, aunque se sabe que estuvo en la corte de Dionisio, se encontró con Aristipo, quizás en Cirene o Siracusa, y compuso un escrito en honor al santuario de Delos.[56]

---

[52] Sigo la enmienda de Roeper que corrige la variante "Clitómaco de Carcedonia" (*Kleitómakhos Karkhēdónios*) al reemplazar el nombre de Clitómaco por el de Clinómaco y al agregar la mención de Turios y la de Dionisio, de modo de leer "Clinómaco <de Turio y, según otros, Dionisio> de Calcedonia" (*Kleinómakhos <Thoúrios ḕ hós tines Dionýsios> Khalkēdónios*). *Cfr.* Suda, *s.v.* Sócrates (*SSR* I.H.7, *FS* 21) y Galeno, *Historia filosófica* 7 (*SSR* II.A.27, *FS* 48).

[53] Con esta descripción coinciden Simplicio, *Proemio a las* Categorías *de Aristóteles* 3.30-4.7 y Olimpiodoro, *Proemio a las* Categorías *de Aristóteles* 3.8-30 (*SSR* I.H.9; *FS* 16, 18). *Cfr.* Josefo, *Recordatorio* 143 (*SSR* I.H.6, *FS* 9); Cicerón, *Sobre el orador* III.16.61-17.62 (*SSR* I.H.4, *FS* 11); Numenio, fr. 1 (Leemans) (*SSR* I.H.11, *FS* 13); Galeno, *Historia filosófica* 3 (*SSR* I.H.8, *FS* 14); Estrabón IX.1.8 (*SSR* II.A.29, *FS* 50) y Esteban de Bizancio, *s.v.* Mégara (*SSR* II.A.29, *FS* 51).

[54] Véase el *Apéndice I* a este trabajo, donde se presenta el esquema de sucesión del grupo megárico.

[55] *Cfr.* D.L. II.108 (*FS* 133); Suda, *s.v. rombostomuléthra*, *s.v.* Demóstenes (*FS* 134-135); Filodemo, *Rhet. Hypomn.* col.IV.7-12 (*FS* 136); Plutarco, *Vida de los diez oradores* VIII.1.845c (*FS* 137); Focio, *Biblioteca* cod. 265 (*FS* 138) y Apuleyo, *Apología* 15 (*FS* 139) (*SSR* II.B.1-3).

[56] Sobre la estancia de Políxeno en la corte de Dionisio, *cf.* Platón, *Carta XIII* 360

Tras señalar que existen tres partes de la filosofía -física, ética y dialéctica-, Diógenes indica que son diez las líneas intelectuales que se dedicaron a la ética, entre las que se encuentra la línea megárica, de la cual fue fundador Euclides de Mégara. Asimismo, Diógenes menciona la existencia de una línea dialéctica, cuyos trabajos no se incluyen, como se esperaría, dentro de la parte dialéctica de la filosofía, sino de la parte ética. Esto podría ser un indicio de que, en rigor, no se trata de una línea específica, sino que es uno de los nombres que recibe el grupo megárico, como reconoce el mismo Diógenes: "Los que vinieron después de él (*scil.* de Euclides) fueron llamados megáricos, luego erísticos y por último dialécticos, a quienes llamó primero de ese modo Dionisio de Calcedonia, porque distribuían sus argumentos en pregunta y respuesta" (D.L. II.106, *SSR* II.A.22, *FS* 41).[57] Asimismo, en el catálogo de líneas intelectuales de Hipóboto al que Diógenes se refiere hacia el final del *FS* 8, está presente la línea megárica, pero no así la dialéctica. Lo mismo ocurre con el catálogo de Heráclides de Lembo, citado por Josefo, donde no se menciona a la escuela dialéctica.[58] De esto se deduce que tanto para Hipóboto como para Heráclides o esta escuela no existía como tal o debía ser identificada con la megárica.[59]

En el *FS* 21 la Suda se refiere a Euclides como el fundador de su propia escuela, que habría recibido el nombre de "megárica" y, luego, por Clinómaco, discípulo de Euclides, el de "dialéctica". A diferencia del testimonio de Diógenes Laercio (*FS* 8), la Suda conecta ambas líneas, al marcar que se trata de la misma escuela que sufre un cambio de denominación, que podría explicarse por una modificación de las preocupaciones del grupo que, en épocas de Clinómaco, se concentró exclusivamente en la dialéctica y la lógica, soslayando las preocupaciones

---

b-c (*FS* 122), *Carta II* 314 c-d (*FS* 123); *Carta socrática XXXIV* de Dionisio el Joven a Espeusipo (*FS* 126); Plutarco, *Sentencias de reyes y comandantes* 176c-d (*FS* 128). El encuentro entre Políxeno y Aristipo es testimoniado por D.L. II.76-7 (*FS* 129). Sobre el escrito compuesto en honor al santuario de Delos, *cfr.* Gregorio de Corinto, *Acerca del* Sobre la habilidad del método *de Hermógenes* XVII.1272.6-18 (*FS* 131).

[57] Traducción modificada. *Cfr.* Suda, *s.v.* Euclides (*SSR* II.A.22, *FS* 43) y *s.v.* Sócrates (*SSR* II.I.2, *FS* 92) que aplican el apodo de "dialécticos" a todos los integrantes del grupo megárico. Asimismo, distintos filósofos megáricos son llamados "dialécticos", como Dionisio de Calcedonia, Eubúlides de Mileto, Diodoro Crono, Pantoides de Mégara, Aléxino y Filón de Mégara.

[58] Josefo, *Recordatorio* 143 (*SSR* I.H.6, *FS* 9): "Qué líneas intelectuales han surgido entre los griegos. La de los físicos, la que trata de teología, la de los siete sabios, la isocrática, la cirenaica, la cínica, la elíaca, la selectiva (*hairetiké*), megárica, pitagórica, empedóclea, heraclítea, eleática, democrítea, protagórea, la de Pirrón, la académica, la peripatética, la estoica y la epicúrea. Heráclides el pitagórico distinguió estas veinte escuelas en su *Sobre la obra de los filósofos*".

[59] Cambiano (1977: 39).

éticas, que reaparecerían posteriormente con Estilpón. Esto ha llevado a Sedley a sostener que el grupo dialéctico, iniciado por Clinómaco y Dionisio de Calcedonia, y cuyos máximos exponentes habrían sido Diodoro Crono y Filón, era distinto al megárico.[60] Sin embargo, contra esta opinión es necesario tener en cuenta, por una parte, que Diógenes Laercio es el único que los presenta como grupos diferentes, aunque su opinión es ambivalente, ya que en el *FS* 41 señala una continuidad dentro del grupo, punto de vista con el que acuerdan la Suda (*FS* 21), Hipóboto (*FS* 8) y Heráclides de Lembo (*FS* 9). Por otra parte, aunque es posible pensar que Dionisio de Calcedonia, Clinómaco de Turios y Diodoro, oriundos todos de ciudades alejadas de Mégara, hubieran fundado un nuevo grupo, es extraño suponer que Filón, que es de Mégara, no hubiera mantenido ninguna relación con los intelectuales de su ciudad. Por otra parte, los testimonios también señalan contactos entre los dialécticos y los megáricos, ya que Apolonio fue discípulo de Eubúlides y Diodoro Crono mantuvo contactos con Estilpón, que le costaron la vida, según reporta el anecdotario, al no poder resolver los argumentos que éste último le planteó.[61] A partir de lo dicho, es posible suponer que el cambio de nombre se deba a que el grupo cosechó intelectuales que no eran oriundos de Mégara, por lo cual la denominación de "megáricos" no hacía justicia con la entonces actual fisionomía del grupo. Por este motivo, es que comienza a emplearse la denominación de "dialécticos", que refleja mejor el perfil intelectual de estos filósofos, ya que señala un ámbito de investigación y una manera de argumentar distintiva, no meramente una ciudad de origen.[62] Con esto acuerda Sexto Empírico, que agrupa a distintos miembros del grupo, todos los cuales, salvo Pantoides, no son de Mégara, en torno a la investigación en el campo de la lógica: "A la parte lógica se dedicaron el grupo de Pantoides, Aléxino, Eubúlides y Brisón, y también Dionisodoro y Eutidemo de Turios, a los que Platón recuerda en su Eutidemo" (*Contra los profesores* VII.13, *SSR* II.S.8, *FS* 112).[63] Asimismo, el apodo de "dialécticos" no era privativo del grupo megárico, ya que también así eran llamados los lógicos estoicos y algunos miembros de la Academia. La utilización de este apelativo para nombrar a los megáricos podría esconder la intención de la doxografía de conectar al estoicismo con los filósofos de Mégara y, por intermedio de éstos, a los estoicos con Sócrates, como hace la Suda (*FS* 21).[64]

---

[60] Sedley (1977: 74-77).

[61] D.L. II.111-112 (*SSR* II.E.1, F.1; *FS* 193, 196) y Plinio, *Historia natural* VII.53.180 (*SSR* II.F.2, *FS* 197).

[62] Cambiano (1977: 42) y Muller (1985: 108, n. 114-115).

[63] La referencia al *Eutidemo* platónico es suprimida por Bekker, pero retenida por Döring (1972: 19) y Giannantoni (1990 I: 392). La misma referencia al *Eutidemo* suele suprimirse del testimonio de D.L. II.30 (*SSR* II.A.3, *FS* 57). Al respecto, véase *infra* II.2.

Además de "dialécticos", los megáricos fueron también apodados "erísticos". Este adjetivo deriva del sustantivo griego *éris* ("pelea, disputa, contienda") e indica el aspecto belicoso de la dialéctica megárica, que aspira a conseguir la victoria en todas las discusiones, por medio de la implementación de sutiles razonamientos, catalogados por la tradición como ridículas paradojas.[65] Aunque el testimonio de la Suda citado señala que fue Brisón de Heraclea el precursor de la dialéctica erística, que fue luego acrecentada por Clinómaco y culminó con Zenón de Citio, ya en la propuesta filosófica de Euclides de Mégara se perciben componentes erísticos, como indica Diógenes Laercio II.30 (*SSR* II.A.3, *FS* 57).[66] Por otra parte, es verosímil suponer que los megáricos no se habrían llamado a sí mismos "erísticos", sino que, por el contrario, esta denominación habría surgido posteriormente de la mano de las críticas de ciertos filósofos que, como Platón y Aristóteles, se empeñaron en distinguir la dialéctica megárica, a la que llamaron de modo peyorativo "erística", de la que ellos consideraban la verdadera dialéctica.[67]

Los intérpretes, no sin razón, tienden a señalar el uso arbitrario de las categorías de "escuela" y "sucesión" por parte de los doxógrafos para

---

[64] Cambiano (1977: 39-40). Zenón de Sidón y Zenón de Citio fueron discípulos de Diodoro (D.L. VII.25, *SSR* II.F.3, *FS* 198; Suda, *s.v.* Zenón, *SSR* II.F.3, *FS* 200). Además, Zenón de Citio discutió con Filón de Mégara (D.L. VII.16; *SSR* II.F.3; *FS* 199, 342) y fue alumno de Estilpón (D.L. II.113, 120, VII.2, 24; *SSR* II.F.3-4; *FS* 262-265). La relación entre megáricos y estoicos viene dada porque éstos últimos toman algunos desarrollos megáricos en el ámbito de la lógica. *Cfr.* D.L. II.112 (*SSR* II.I.1, *FS* 91). La doxografía también señaló vínculos entre Sócrates y el escepticismo, especialmente por medio de la figura de Pirrón, de quien se dice que fue discípulo de Brisón. *Cfr. FS* 21; Cicerón, *Sobre el orador* III.16.61-17.62 (*SSR* I.H.4, *FS* 11); Suda *s.v.* Pirrón (*SSR*, II.I.3, *FS* 94; *SSR* II.S.2, *FS* 106), *s.v.* Sócrates (*SSR* II.S.2; *FS* 104) y D.L. IX.61 (*SSR* II.S.2, *FS* 105).

[65] Sobre la dialéctica megárica, *cfr. infra* III.2.

[66] Cito el testimonio completo en II.2. Sobre la línea megárica como línea erística, *cfr.* Suda, *s.v.* Euclides (*SSR* II.A.22, *FS* 43): "Introdujo (*sc.* Euclides) la línea megárica, que tomó de él su nombre y a la que también se denominó dialéctica y erística [...]. Después de él Ictias y luego Estilpón dirigieron la escuela". Sobre los rasgos erísticos del filosofar de Euclides, véase Galeno, *Historia filosófica* 7 (*SSR* II.A.27, *FS* 48): "Además de ésos estaba en tercer lugar el grupo erístico, que se ha ocupado de la victoria en las investigaciones por medio de sofismas [...]. Euclides, Menedemo y Clinómaco han sido llamados erísticos". *Cfr. FS* 41, 43 y 48 (*SSR* II.A.22, 27) que llaman "erístico" a todo el grupo de Mégara; *FS* 93 y 104 (*SSR* II.S.2), que indican que Euclides, Brisón y Clinómaco introdujeron la "erística dialéctica" (*eristikèn dialektikén*); y los *FS* 133 y 335 (*SSR* II.B.1, C.4) que llaman "erísticos" a Eubúlides de Mileto y a Aléxino de Elea. Los megáricos también fueron considerados "sofistas". Al respecto, véanse los testimonios consignados *infra* V.2.

[67] Dorion (2000: 43).

sistematizar la información concerniente a los filósofos de la antigüedad. Sin embargo, no solo son los doxógrafos los que han dado cuenta de la existencia de una "escuela" megárica. Por el contrario, existe un grupo escueto de testimonios pertenecientes al ámbito de la filosofía, en algunos casos más antiguos que los testimonios de la doxografía, que dan por sentada la existencia de un grupo megárico, cuya especificidad vendría dada por la afirmación de doctrinas comunes, entre las que se cuenta la identificación entre el acto y la potencia, atribuida por Aristóteles y, posteriormente por Alejandro de Afrodisia, a "los megáricos" (*hoi Megarikoí*).[68] Aunque el testimonio se refiera de modo general a los megáricos, lo cual indica que la tesis discutida por Aristóteles podría haber sido sostenida por varios referentes del grupo, los intérpretes han intentado determinar un único referente polémico, proponiendo a Eubúlides, con quien Aristóteles mantuvo una polémica abierta, o a Diodoro Crono, cuyas tesis contradicen numerosos postulados aristotélicos.[69] Si con la expresión *hoi Megarikoí* Aristóteles refiere a uno solo de ellos, como Eubúlides o Diodoro, es llamativo que ninguno de los dos sea oriundo de Mégara, lo cual podría indicar que ya esta denominación era más bien doctrinal y no institucional.[70]

La polémica entre los megáricos y los filósofos que les eran contemporáneos motivó la escritura de textos dirigidos contra la totalidad del grupo. Epicuro redactó un *Contra los megáricos* (*Pròs toùs Megarikoús*) (D.L. X.27, *SSR* II.B.17, *FS* 148) y Teofrasto, un libro en un tomo llamado *Megárico* (*Megarikós*) (D.L. V.42-44, *SSR* II.A.35, *FS* 52).[71] Además, Diógenes Laercio testimonia el juicio negativo que sobre el grupo megárico formularon intelectuales que les eran contemporáneos, como Diógenes de Sínope y Timón, poeta cuya actividad se ubica en la primera mitad del siglo III a. C: "Diógenes el cínico llamaba a la escuela (*skholḗn*)

---

[68] *Cfr. Metaf.* IX.3.1046b29 (*SSR* II.B.15, *FS* 236). Alejandro de Afrodisia comenta que "él (*sc.* Aristóteles) podría estar citando a los megáricos (*Megarikoús*), seguidores de Euclides, pues este filósofo tenía una escuela (*didaskaleîon*) en Mégara" (*Sobre la* Metafísica *de Aristóteles* 570.25-6, *SSR* II.B.16, *FS* 237).

[69] Giannantoni (1990 I: 393-396) arguye que la identificación entre acto y potencia corresponde a una tesis de Eubúlides. Muller (1985: 142-143) y Mársico (2013a: n. *ad FS* 236), en cambio, la atribuyen a Diodoro. Sobre la polémica entre Aristóteles y Eubúlides, *cfr.* D.L. II.109; Aristocles, *Acerca de la filosofía* frag. 7; Ateneo VIII.354 b-c y Temistio, *Discursos* XXIII.285 (*SSR* II.B.8-11; *FS* 144-147).

[70] Giannantoni (1990 IV: 49).

[71] Sobre las diferentes hipótesis en torno al contenido de ambas obras, véase Giannantoni (1990 IV: 87-91). Sobre el *Contra los megáricos* de Epicuro, *cfr.* D.L. X.8 (*SSR* II.B.19, *FS* 149) y Papiro de Herculano 1479/1417 [= Epicuro, *Acerca de la naturaleza*, XXVIII] frag. 13, coll. IV-X ed. Sedley (*SSR* II.B.18). La traducción de un segmento del papiro se encuentra en Montoneri (1984: 247, fr. 48).

de Euclides 'bilis' (*kholén*)" (D.L. VI.24, *SSR* II.A.28, *FS* 49) y "Por eso sobre este punto dice Timón lo siguiente, cuando ataca también al resto de los socráticos: 'pero no me preocupo por esos charlatanes, ni por ningún otro, ni por Fedón, el que fuera, ni por el disputador (*eridantéo*) Euclides, que inculcó a los megáricos la furia de la discusión (*lýssan erismoû*)'" (D.L. II.107, *SSR* II.A.34, *FS* 88). La importancia de todos estos testimonios reside en que expresan juicios elaborados por intelectuales contemporáneos a los megáricos, con excepción de Alejandro de Afrodisia, que distan de asemejarse a las generalizaciones tardías elaboradas por la doxografía, que son las que los intérpretes con razón cuestionan. Los adversarios contemporáneos a los megáricos, como Aristóteles, Epicuro, Teofrasto, Diógenes y Timón, insisten en señalarlos como un grupo homogéneo, cuya unidad viene dada por la afirmación de doctrinas comunes.

Aunque el concepto de "escuela" megárica no se ajusta a la descripción de la situación de los megáricos, ya que no había entre ellos una organización institucional semejante a la de los grandes centros de enseñanza de la Antigüedad, es posible hacer referencia a un "grupo" megárico, que se compuso de intelectuales que mantenían contactos personales entre sí y compartían en el dominio de la investigación al menos dos características comunes: por una parte, la importancia concedida a la reflexión ética, que se registra tanto en Euclides como en Estilpón y Aléxino; por otra parte, el interés sobresaliente y generalizado por el estudio y la explotación metódica del *lógos*, como herramienta de la filosofía, lo cual justifica la denominación de "dialécticos" y "erísticos".[72] El mote de "megáricos" es incorrecto en la medida en que el grupo comprende miembros que no son de Mégara. Sin embargo, señala la deuda de estos intelectuales hacia la filosofía de Euclides, cuyas tesis contienen *in nuce* muchos de los desarrollos posteriores del grupo.

[72] Muller (1988: 46-47).

2

La ontología megárica

2.1. La interpretación eleática

La piedra de toque de la mayor parte de las interpretaciones sobre la filosofía megárica ha sido la determinación del grado de influencia de escuelas y maestros precedentes, por el cual los megáricos han sido considerados como socráticos, eleáticos o una síntesis de ambos. Así formulado, este problema se manifiesta deudor de la tendencia de la doxografía helenística a interpretar y ordenar la evolución del pensamiento en términos de "escuelas" y "sucesiones". Ambos conceptos se utilizan en casos donde hay una afinidad doctrinaria, real o pretendida, y muchas veces son producto del deseo de escuelas tardías por encontrar un ancestro venerable. Asimismo, aunque usualmente se distingue el género doxográfico del biográfico, dentro del cual se incluye la literatura sobre sucesiones y escuelas, éstos se presentan a veces imbricados, ya que las diferentes versiones sobre las filiaciones de un pensador usualmente dependen de qué interpretación de su filosofía se prefiera.[1]

La interpretación tradicional sobre la filosofía megárica sostiene que ésta es producto de una síntesis entre la doctrina socrática del bien y la doctrina eleática del ser.[2] Vale aclarar que la influencia de los eleáticos sobre los megáricos no es producto de contactos asiduos entre unos y otros, ya que las dataciones objetan en algunos casos la posibilidad de que Euclides hubiera conocido personalmente a alguno de los considerados "eleáticos". Como se ha indicado en I.3, el nacimiento de Euclides puede fijarse en el 450 y su muerte, entre el 369 y 366 a. C. Por este motivo, es imposible que haya conocido a Jenófanes, que nació en la 50a Olimpíada

[1] Mansfeld (1999: 32, 35), Mansfeld y Runia (2009: 73-96).

[2] Entre los intérpretes decimonónicos que sostienen la síntesis entre socratismo y eleatismo que caracterizaría a la filosofía megárica se destacan Hegel (1833 [1955]: 105), Henne (1843: 21, 44) y Zeller (1844-1852 [1877]: 250). Todos estos trabajos son precedidos por la disertación latina de Deycks, *De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis* que data de 1827 y que no he considerado en este trabajo. Intérpretes posteriores acuerdan con esta perspectiva, como Gomperz (1913: 174-175) –quien acuña el término "neo-eleáticos" para referise a los megáricos–, Robin (1923 [1948]: 196), Field (1967: 169-174), Humbert (1967: 275-276), Montoneri (1984: 47), Brisson (1997 [2000]: 161-198), Drozdek (2007: 145-150), Bredlow (2011: 37-42) y Mársico (2013a). *Cfr.* Cambiano (1971: 227-253) para un estudio pormenorizado de las distintas interpretaciones de la filosofía megárica que van desde fines del 1700 a 1930.

(580-577) y murió *circa* 486, antes de que Euclides naciera.[3] En cuanto a Parménides, depende de la cronología que se privilegie, su nacimiento puede ubicarse entre el 544 y el 541, o en el 515.[4] Según el testimonio de Platón, al menos vivió hasta los 65 años, es decir, hasta el 479/476 o el 450. Estas fechas hacen a Parménides demasiado mayor para haber conocido a Euclides. En cuanto a Zenón, a partir de las fuentes que fijan su *akmé* entre el 468 y el 450, se deduce que su nacimiento fue entre el 508 y el 490.[5] Sobre su fallecimiento, Al-Mubassir agrega que esto ocurrió cuando Zenón tenía sesenta y ocho años, por lo cual el eleata debió haber muerto entre el 440 y el 422.[6] De ser así, podría haber conocido a Euclides cuando éste tenía entre veinte y casi treinta años. Sobre Meliso, las fuentes señalan que su *akmé* fue en la 84a Olimpíada (444-441), con lo cual su nacimiento debería fijarse en el 480.[7] Pero si se acepta esta fecha, habría contado sólo con quince años cuando conoció a Temístocles entre el 465 y el 462. Por este motivo, la fecha de su nacimiento debería fijarse con anterioridad al 495 y la de su muerte en 430, de modo que también podría haber conocido a Euclides.[8]

---

[3] La fecha de nacimiento de Jenófanes se estipula a partir de los testimonios de Clemente de Alejandría, *Stromateis* I.64 y Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* I.257 (DK 21 A 8). Según Clemente de Alejandría e Hipólito I. 14, 1 (DK 21 A 33) vivió hasta los tiempos de Ciro y Darío. La dinastía de Ciro II se extendió desde el 559 al 530; la de Darío, desde 521 a 486. Asimismo, las fuentes señalan que vivió más de cien años (DK 21 A 6-8). Para conciliar la fecha de su muerte con la longevidad que se le atribuye, aquélla debería ser ubicada *circa* 486. Eggers Lan (1978: 272, n. 1) propone el 470, con lo cual Jenófanes contaría con ciento diez años al momento de morir.

[4] La primera fecha se deduce de D.L. IX.23 (DK 28 A 1), quien fija la *akmé* del filósofo en la 69a Olimpíada (504-501). Como los doxógrafos tienden a hacer coincidir este momento con los cuarenta años, el nacimiento de Parménides debió haber sido entre 544 y 541. La segunda fecha surge de los datos que aporta Platón en *Parm.*127 a-c (DK 28 A 5), donde se dice que éste tenía sesenta y cinco años cuando visitó Atenas durante las Grandes Panateneas, fiestas que se realizaban cada cuatro años en honor a Atenea. Cordero (2005: 20-21) arguye que este evento ocurrió en las Panateneas del año 450, con lo cual el nacimiento de Parménides se remontaría al 515.

[5] Las fuentes proponen tres fechas distintas para ubicar la *akmé* de Zenón. D.L. IX.28-9 (DK 29 A 1) indica que fue en la 79a Olimpíada (464-461); la Suda, *s.v.* Zenón propone la Olimpíada 78a (468-465) y Eusebio en su *Crónica* a la Olimpíada 81a indica que fue en ese momento cuando Zenón alcanzó su madurez (DK 29 A 2-3). Según estas fuentes, la *akmé* de Zenón se ubicaría entre el 468 y 453, por lo tanto, su fecha de nacimiento rondaría entre el 508 y el 493. Si siguiéramos las indicaciones dramáticas del *Parménides* de Platón (DK 29 A 11), donde el encuentro entre los personajes ocurre en el 450, entonces Zenón, que en ese entonces tenía cuarenta años, habría nacido en el 490.

[6] *Cfr.* Al-Mubassir, *Sentencias escogidas y dichos singulares*, *s.v.* Zenón.

[7] Según D.L. IX.24 y Eusebio, *Crónica* a la Olimpíada 84a (DK 30 A 1).

En base a lo establecido, se comprende por qué ninguno de los testimonios que vincula a los megáricos con los eleáticos menciona encuentros personales entre unos y otros, sino que todos establecen vínculos basados únicamente en la semejanza de doctrinas. Tres de estos testimonios establecen relaciones entre los megáricos y algunos eleáticos en particular, como Parménides y Zenón. En efecto, Diógenes Laercio afirma que "éste [*scil.* Euclides] también perseguía las ideas de Parménides" (*hoûtos kaì tà Parmenídeia metekheirízeto*).[9] Séneca y Al-Mubassir vinculan a los megáricos con Zenón de Elea.[10] Asimismo, existen dos testimonios adicionales que trazan una sucesión que se remonta a Jenófanes, se extiende a Parménides, Zenón y Meliso, y culmina con los megáricos:

> La escuela (*disciplina*) de los megáricos fue célebre. Su iniciador, según lo que he leído, fue Jenófanes, a quien mencioné antes, luego lo siguieron Parménides y Zenón (por quienes esos filósofos fueron llamados "eleáticos"), después Euclides de Mégara, el discípulo de Sócrates, a partir de quien se les dio nombre a los megáricos. Decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*). También tomaron mucho de Platón (Cicerón, *Académicos primeros* II.42.129; *SSR* II.A.31; *FS* 84).

Por una parte, Cicerón indica la existencia de una relación entre los megáricos y Platón, que se describe en términos de una influencia intelectual, por la cual parecería que los megáricos adhirieron a

---

[8] Olivieri (1979 [1985]: 74-75, n. 4). *Cfr.* Plutarco, *Temístocles* 2 (DK 30 A 3).

[9] D.L. II.106 (*SSR* II.A.30, *FS* 83). Traducción modificada. Para este pasaje, Lidell, Scott, Jones (1843 [1996]: 1341, *s.v. Parmenídeios*) recomienda "sus escritos". En ese caso, el verbo *metakheirízo* podría traducirse como "tomar, manejar", aunque, cuando se refiere a las artes y los estudios, comporta el valor de "practicar, perseguir" (1118, *s.v. metakheirízo*). Según indica Muller (1985: 14, n. 25) este verbo "sugiere a lo sumo una familiaridad relativa debida a un manejo frecuente de los libros o las ideas de Parménides, que Euclides habría también, si se quiere, estudiado de cerca" (mi traducción). Además, como Diógenes Laercio presenta a Euclides principalmente como un socrático, este detalle permitiría "dar a *kaí* un valor fuerte e invertir la relación entre las dos fuentes de las que se supone que Euclides abrevó: '*Además*, él estudió los escritos de Parménides'" (las itálicas no me pertenecen).

[10] Séneca, *Cartas a Lucilio* 88.43-45 (*SSR* II.A.33, *FS* 87): "Escucha cuántos males hace la nimia sutileza y qué enemiga es de la verdad [...]. Zenón de Elea despacha todo problema y dice que nada existe. Cerca están las doctrinas de los pirrónicos, los megáricos, los erétricos y los académicos, que introdujeron una nueva ciencia: no saber nada". Sobre la relación establecida por la doxografía entre Sócrates y el pirronismo, *cfr. supra* I.4. Según el testimonio del árabe, incluido sólo en la traducción de Montoneri (1984: 246, fr.44), "Zenón fue el autor de la doctrina de la escuela que se llama 'megárica'".

determinados aspectos de la doctrina platónica. Sin embargo, lo que aquí se presenta en términos de influencia podría expresar no solo rasgos compartidos, sino también posiciones divergentes, como las que se manifiestan en las críticas que los megáricos dirigieron a la metafísica platónica. Por otra parte, aunque se indica que Euclides fue discípulo de Sócrates, el testimonio construye una sucesión que vincula a los megáricos con los eleáticos. Esta asociación supone cierta visión homogénea que congrega a las figuras de Jenófanes, Parménides, Zenón y Euclides (no se menciona a Meliso) en torno a la tesis común: "es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo". Sin embargo, este postulado puede atribuirse a los megáricos, pero no a los eleáticos, que no se expidieron sobre la naturaleza de lo bueno. Asimismo, la asociación de los megáricos con los eleáticos toma como presupuesto la existencia de una "escuela" eleática. Esta noción es presentada –o, según la tesis de Cordero, "inventada" –por primera vez en el *Sofista* de Platón.[11] Al exponer la tesis monista, Platón sostiene que "el grupo eleático, que partió de nosotros (*tò dè par' hemo͞n Eleatikòn éthnos*) y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente" (*Sof.* 242d4-6).[12] Ahora bien, no todos los llamados "eleáticos" adhirieron a esta tesis, lo cual manifiesta el carácter arbitrario de la noción de "escuela eleática", que incluye a filósofos que no abrazan el postulado general que Platón pretende atribuírles, con excepción del caso de Meliso de Samos, a quien múltiples fuentes le atribuyen la tesis monista, que se deduce del carácter infinito del ser.[13] Por el contrario, Jenófanes afirma la existencia de una divinidad que es única y total, y es a partir de los atributos que Jenófanes atribuyó a la divinidad que los comentadores la asimilaron al ser.[14] En lo que respecta a Zenón, ningún fragmento o testimonio le adscribe una tesis similar a la de la unidad del ser; por el contrario, se le atribuyen

[11] Véase Cordero (1991).

[12] *Cfr.* Aristóteles, *Metaf.* 986b20-30. La traducción del *Sofista* pertenece a Cordero (1988 [1992]), quien adopta la variante *par' hemo͞n*, que es la que traen varios códices y todo una serie de manuscritos que derivan de ellos. Sin embargo, otros editores y traductores, como Cornford (1935: 216), Diès (1923 [1956]: 345-346) y Fronterotta (2008: 340), adoptan la corrección *par' hemîn*, formulada en el siglo XIV d. C. sobre el ms. *Parisinus graecus* 1808 según una cita de Eusebio, y extendida a partir de la edición de Burnet. La expresión *pará* seguida de dativo tiene un fuerte sentido locativo, que no condice con la inclusión dentro de este grupo de miembros no eléatas, como Jenófanes de Colofón y Meliso de Samos. Por este motivo la expresión *pará* seguida de genitivo, que indica un punto de partida, permitiría incluir dentro de este grupo a integrantes no eléatas (Cordero 1991: 96-98).

[13] Cordero (1991: 102-103). Sobre Meliso, *cfr.* Simplicio, *Comentario a la* Física *de Aristóteles* 109.20-24, 110.5-6; *Comentario al* De Caelo *de Aristóteles* 557.14-17, 558-559 (DK 30 B 2, 5, 6, 8).

[14] Véase, por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Stromateis* V 109 (DK 21 B 23).

argumentos que objetan tanto de la noción de "multiplicidad" como la de "unidad".[15] Parménides, en cambio, menciona a la unidad como uno de los múltiples *sḗmata* del ser: "ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo (*hén, sunekhés*)" (DK 28 B 8, 5-6). Sin embargo, el lugar que ocupa el desarrollo de la noción de "unidad" en el poema no es comparable a la importancia que Platón le atribuye en su interpretación de la filosofía de Parménides. Platón tiende a reducir la tesis de que el ser es y el no ser no es a la tesis según la cual "todo es uno" y entiende el monismo parmenídeo como un monismo numérico, esto es, como la afirmación de que existe una única cosa en el universo.[16] Asimismo, de acuerdo con los señalamientos de Curd, hay dos maneras alternativas de comprender el monismo, que no excluyen la existencia de múltiples entidades: como monismo material, según el cual existe una única sustancia subyacente a partir de la cual está hecho el mundo, y como monismo predicativo, que la autora identifica como el monismo que puede atribuirse a Parménides. De acuerdo con este tipo de monismo, "cada cosa que es puede ser sólo una sola cosa; puede sólo tener un único predicado".[17] Si bien el *eón* de Parménides tiene a la unidad como una de sus características, pues no hay varias maneras de ser, esto no excluye la posibilidad de que, además del hecho de ser, existan otras entidades que posean como denominador común lo que es, en virtud de lo cual pueden calificarse como cosas existentes.[18]

En consonancia con el testimonio de Cicerón, Aristocles señala:

> Pero aparecieron otros que decían lo contrario, pues creían que es preciso desdeñar las percepciones y las representaciones, y confiar solamente en el razonamiento mismo (*tàs mèn aisthḗseis kaì tàs phantasías katabállein, autôi dè mónon tôi lógôi pisteúein*). En efecto, eso decían primero Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y luego los seguidores de Estilpón y de los megáricos (*hoi perì Stílpona kaì toùs Megarikoús*). Por eso, ellos consideraban que el ser es uno y lo que es diferente <al ser> no existe, ni se genera algo, ni se destruye, ni se mueve en absoluto (*hóthen exíoun hoûtoí ge tò òn hèn eînai*

[15] Aristóteles, *Metaf.* III.4.1001b; Simplicio, *Comentario a la* Física *de Aristóteles* 97.12-16, 99.7-18, 138.3-6, 139.9-19; Séneca, *Epístolas a Lucilio* 88.44-45 (DK 29 A 16, 21, 22; B 2). Sobre el valor de estos argumentos, véase el trabajo de Solmsen (1971: 116-141).

[16] *Cfr. Parm.* 128a8-9, b3, d1, d6, 137b1-4; *Teeteto* 180e3, 183e3-4. La interpretación de Parménides como un monista numérico fue criticada, entre muchos otros, por Barnes (1979: 1-21), Mourelatos (1970 [2008]: 130-133), Cordero (1991: 102-103) y Curd (1991).

[17] Curd (1991: 242-243). La traducción me pertenece.

[18] Cordero (1991: 110-111, 2005: 200-204) indica que ninguna otra sección del poema avala la primacía de la idea del ser-uno, pues Parménides no se habría ocupado de la cuestión de la cantidad de entes, sino de "el hecho de ser, de existir, de estar presente".

kaì tò héteron mḕ eînai, medè gennâsthaí ti medè phtheíresthai medè kineîsthai tò parápan) (Aristocles, *Acerca de la filosofía* fr. 2; *SSR* II.O.26; *FS* 302).[19]

Aristocles elabora una sucesión que vincula a Estilpón y a los megáricos con los eleáticos Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso. Estilpón aparece separado del resto de los megáricos y no se menciona a Euclides, a partir de lo cual puede inferirse la posición destacada que aquél había ganado dentro del grupo. Aristocles agrupa a todos ellos en torno a la adhesión a tres tesis comunes: en primer lugar, la confianza en el razonamiento, que tiene como contrapartida el desdén de las percepciones y representaciones, originadas a partir del contacto con entidades sensibles; en segundo lugar, la afirmación de la unidad del ser; en tercer lugar, la negación de la existencia de todo lo que es distinto del ser, de lo que depende la negación de la generación, la destrucción y el movimiento. La inclusión de los megáricos en esta sucesión es arbitraria, ya que sólo la tesis de la negación del movimiento es abrazada por el grupo y, especialmente, por Diodoro Crono, quien niega el movimiento presente, aunque aceptando la posibilidad del movimiento ocurrido en el pasado.[20] Por el contrario, en base a los testimonios supérstites, el resto de los postulados mencionados por Aristocles no puede adjudicarse al grupo. Por una parte, en cuanto a la primera tesis, es cierto que los megáricos señalan el carácter inestable de la experiencia sensible, que no puede ser aprehendida por criterios racionales. A través del razonamiento conocido como "sorites" (del griego *sorós*, "montón"), Eubúlides pone en evidencia la dificultad ínsita a algunas nociones de cantidad, *e.g.* "mucho" y "poco", que se manifiestan como constructos de la razón que no se adecuan plenamente a las variaciones que presenta la experiencia sensible.[21]

---

[19] Traducción levemente modificada. Este testimonio presenta algunas variantes textuales para la expresión *tò héteron mḕ eînai* ("lo que es diferente <al ser> no existe"), aunque ninguna es adecuada para este pasaje: *tò héteron héteron mḕ eînai* ("lo que es diferente no es diferente") y *tò mḕ òn héteron mḕ eînai* ("lo que no es no es diferente"). Vigerus propone la corrección *tò mḕ òn héteron eînai* ("lo que no es es diferente"). Sigo la variante adoptada por Giannantoni (1990 I: 462).

[20] Sobre la tesis diodoriana de la negación del movimiento, *cfr.* Estobeo I.19.1; Sexto Empírico, *Contra los profesores* X.48, X.85-102, X.112-118, X.142-143; *Argumentaciones pirrónicas* II.241-245, III.10.71 (*SSR* II.F.11-17, *FS* 223-229).

[21] Muller (1985: 117). Una de las formulaciones tradicionales del sorites, del cual se recogen numerosas variantes, es la de Aspasio, *Sobre la* Ética Nicomaquea 56.32-57.3 (*FS* 167): "En el caso del pelado preguntan si alguien se vuelve pelado por perder un solo cabello, ¿qué pasa si pierde dos? ¿y si pierde tres? De allí que los argumentos son llamados 'pelado' y 'sorites', pues en el caso del montón preguntaban lo mismo: ¿el montón disminuye por un solo grano, o disminuye por dos?, y así sucesivamente. Precisamente, no es posible decir cuándo comienza a no ser más un montón, dado que ninguna de las cosas sensibles se capta con precisión, sino en general y de modo aproximado". Véase también Aspasio, *Sobre la* Ética

Aunque es posible constatar empíricamente que un montón de granos aumenta o disminuye, no es posible determinar racionalmente cuándo un montón deja de ser un montón, a menos que se fije arbitrariamente un número de granos después del cual el montón deja de ser tal. Sin embargo, esto no implica, como sugiere Aristocles, la posibilidad de conocer las determinaciones permanentes de lo real, prescindiendo de los sentidos, por medio de la sola utilización del razonamiento.[22] En efecto, la dialéctica de los megáricos está puesta en parte al servicio del señalamiento de las ambigüedades inherentes al *lógos* que le impiden a éste convertirse en una herramienta exitosa para acceder al conocimiento de lo real.[23] Si el razonamiento está atravesado por el lenguaje, se vería igualmente viciado por las ambigüedades que le son propias y fracasaría también en el intento por conocer lo que es. Incluso la noción misma de "conocimiento" es igualmente objetada por los megáricos. Ellos señalan las ambigüedades en torno a la noción de "aprendizaje", producto de la homonimia de este concepto, y por medio del argumento conocido como "velado" o "Electra" presentan casos conflictivos en los que se puede decir que un sujeto conoce y a la vez no conoce al mismo tiempo la misma cosa.[24]

En cuanto al segundo postulado presentado por Aristocles, la atribución a los megáricos de la tesis sobre la unidad del ser se debe a la homologación de las doctrinas de Euclides y Parménides, en base al rasgo de unidad que presentan tanto el *agathón* euclídeo como el *eón* parmenídeo. Platón señala al monismo ontológico como el rasgo identitario del grupo eleático, a pesar de que no todos los filósofos considerados "eléatas" adhirieron plenamente a esta tesis. La doxografía posterior amplió la interpretación platónica, al asociar a los megáricos con los eleáticos, en base a la tesis euclídea de la unidad del bien, la cual no implica necesariamente el compromiso con la tesis de la unidad del ser. En este punto, los megáricos se constituyen como el último eslabón de la invención de una "escuela" eleática de la que no solo es responsable Platón, sino también la doxografía posterior que se apropia y extiende la invención platónica.

Nicomaquea 56.25-32, 57.3-7 (*FS* 183). En torno a esta última formulación, Moline (1969: 394-407) indica que el sorites habría sido en sus orígenes un argumento contra la doctrina aristotélica de la *areté* entendida como un punto medio, a la que le objetaría no poder determinar con exactitud cuándo se abandonan los extremos del exceso y el defecto, para lograr ese justo medio.

[22] Tal como sostienen Zeller (1844-1852 [1877]: 259) y Muller (1988: 46-47, 83-110).

[23] Sobre la dialéctica megárica y la teoría del lenguaje que la fundamenta, *cfr. infra* capítulo III.

[24] Sobre la homonimia de la noción de aprendizaje, *cfr.* Platón, *Eutd.* 275d-278a y Aristóteles, *RS* 4.165b30-34. El argumento "velado" es analizado *infra* en III.2.

II.2. La interpretación socrática

La interpretación de sesgo eleático de la filosofía megárica puede sopesarse con los testimonios que asocian a Euclides de Mégara con Sócrates.[25] Éstos poseen un valor superior a aquéllos que vinculan a los megáricos con los eleáticos, pues no son producto de juicios tardíos formulados por historiadores de las ideas, sino que toman como base anécdotas que manifiestan un contacto directo entre Euclides, Sócrates y los miembros del círculo socrático, por lo cual se convierten en fuentes más fidedignas.[26] Además de estas anécdotas, varios aspectos de la doctrina y práctica filosóficas de Euclides exhiben una contundente impronta socrática.[27] En primer lugar, cabe mencionar su destacada labor como escritor de diálogos socráticos, que le permite al megárico formar parte del movimiento de diseminación de la filosofía socrática, que emprenden los discípulos de Sócrates tras su muerte. A partir del contenido y los títulos de sus obras, es posible suponer que Euclides no solo evoca temas y problemas vinculados a la filosofía socrática, sino que también construye escenarios y personajes que reaparecen en los diálogos de otros escritores socráticos.[28] En segundo lugar, Euclides desarrolla una estrategia de investigación filosófica, que

---

[25] Dion Crisóstomo, *Discursos* VIII.7.1 (*SSR* I.H.2, *FS* 6); *Suda*, *s.v.* Euclides, *s.v.* Sócrates (*SSR* II.A.1; *FS* 54-55); Aulo Gelio, *Noches áticas* VII.10.1-4 (*SSR* II.A.2, *FS* 56); Diógenes Laercio, II.30, 106, III.6 (*SSR* II.A.3, 5; *FS* 57, 60-61); Platón, *Fedón* 59b-c (*FS* 58), *Teeteto* 142a-143b (*SSR* II.A.9, *FS* 66). Asimismo, Mégara y Tebas son mencionadas en *Critón* 53b y *Fedón* 99a como destinos seguros para Sócrates, si éste decidiera escapar de prisión. Algo similar se desprende de la *Carta socrática* XXI de Esquines a Jantipa (*SSR* II.A.6, *FS* 63) que pone de manifiesto las buenas relaciones que existían entre Euclides, Terpsión, Sócrates y su familia, gracias a las cuales Jantipa y sus hijos podían establecerse en Mégara.

[26] Como sostiene Von Fritz (1931: coll. 707-724), quien argumentó a favor de la impronta socrática de la filosofía megárica. A esta interpretación adhieren Döring (1972: 83-87), Muller (1985: 14-15, 1988: 75-82) y Giannantoni (1990 IV: 36-39, 44-50). La interpretación de Muller es ecléctica, dado que sostiene que "el 'eleatismo' de los megáricos era menos el resultado de una herencia que la consecuencia de ciertos presupuestos doctrinarios y del carácter particularmente abstracto de su racionalismo", el cual se caracteriza por la concepción de un bien simple, universal y sin determinaciones (1985: 15, n. 27 *ad loc*, mi traducción). Para el desarrollo de los distintos aspectos del racionalismo abstracto de los megáricos, *cfr.* Muller (1988: 80-110).

[27] He desarrollado algunos de los puntos que menciono a continuación en Gardella (2014).

[28] *Cfr. supra* I.3. Según la opinión de Giannantoni (1990 IV: 51), todo esto nos acerca "a una actividad literaria francamente 'socrática', sin que nada nos induzca a suponer algún tratamiento de problemas ontológicos y metafísicos en el camino de la tradición eleática" (mi traducción).

añade al formato dialógico típicamente socrático algunos elementos que lo convierten en una práctica juzgada por sus contemporáneos y por la tradición posterior como "erística". Incluso el mismo Sócrates habría objetado la utilidad y seriedad de la dialéctica erística de Euclides:

> Cuando Sócrates vio que Euclides se había dedicado seriamente a los argumentos erísticos (*perì toùs eristikoùs lógous*), le dijo: "Euclides, podrás usarlos con los sofistas, pero de ningún modo con los hombres", pues creía que la argumentación alambicada sobre estos temas era inútil, como también dice Platón en el *Eutidemo* (D.L. II.30, *FS* 57, *SSR* II.A.3).[29]

Este testimonio es de especial relevancia para deducir el impacto de la dialéctica megárica, de corte virulento y caracterizada por el despliegue de complejos argumentos que tienen por objetivo mostrar la ambigüedad de algunos términos del lenguaje. Según el testimonio laerciano, Sócrates percibe esta estrategia argumentativa como un juego inútil, que no permite obtener conocimiento o generar en los interlocutores un cambio moral.

En tercer lugar, la impronta socrática del filosofar euclídeo se manifiesta en el desarrollo de algunos postulados éticos sobre la conducta frente a la muerte, el auto-dominio (*enkráteia*) y la unidad de la virtud, que pueden vincularse con la ética socrática. Es importante notar que tres de estos postulados se encuentran en citas que tienen el carácter de "fragmentos". El primero de ellos es citado por Estobeo III.6.63 (*SSR* II.A.11, *FS* 89):

> El sueño es un demon (*daímon*) más nuevo y más joven, fácil de persuadir y de escapar. Pero el otro es canoso y viejo, es totalmente connatural de los más ancianos entre los hombres, es difícil de persuadir e implacable. Es problemático liberarse de este demon, cuando se presenta por única vez, pues no presta ninguna atención a los discursos ni en general puede escuchar, porque es sordo. A su vez, tampoco podrías manifestarte señalando algo, porque es ciego.[30]

Euclides postula la existencia de dos démones: uno de ellos es el sueño; el otro, aunque no es nombrado explícitamente, es la muerte, ya que ambos suelen ser asociados por la tradición, a tal punto que el sueño es llamado

---

[29] La referencia a la opinión de Platón en el *Eutidemo* es omitida por Döring (1972: 5) y Giannantoni (1990 I: 378). Su inclusión en el testimonio es defendida por Dorion (2000: 47, n. 64). *Cfr. supra* I.4.

[30] *Cfr.* Censorino, *Sobre el día natal* 3.3 (*SSR* II.A.11, *FS* 90). A primera vista, este fragmento parecería reñir con el rechazo de Euclides al razonamiento por comparación (*tòn dià parabolês lógon* D.L. II.107, *SSR* II.A.34, *FS* 88), ya que aquí el sueño y la muerte son comparados a dos démones. Sin embargo, la ausencia de contexto dificulta la tarea de determinar en qué sentido y con qué fines Euclides habría establecido tal analogía.

"hermano de la muerte".[31] Aunque el fragmento está citado fuera de contexto, es posible aventurar que Euclides rompe con esta tradición al insistir sobre la diferencia entre el sueño y la muerte, y al señalar los aspectos negativos de esta última, especialmente en lo que concierne a su carácter ineludible, al que no se puede rehuir apelando a ardides persuasivos.[32] Asimismo, la vinculación entre la muerte y la persuasión son evocadas en los numerosos testimonios que se refieren al enfrentamiento que Euclides habría mantenido con su hermano, sobre el cual Plutarco testimonia: "Euclides el socrático es famoso entre las escuelas porque, tras escuchar la voz insensata y salvaje de su hermano que le decía 'que me muera, si no me puedo vengar de ti', le contestó: 'y yo, si no te puedo persuadir de terminar con la ira y querernos como me querías antes'" (*Sobre el amor fraterno* 18.489d, *SSR* II.A.15, *FS* 67).[33] Frente a los deseos de venganza de su hermano, Euclides prefiere morir a fracasar en sus intentos por disuadirlo. Aunque es difícil vincular estos testimonios con una concepción moral determinada, la insistencia en el tópico de la persuasión contribuye a reconstruir algunos aspectos de la dialéctica megárica, puesto que manifiesta el ardoroso deseo de Euclides por lograr el convencimiento de sus interlocutores y la victoria en la argumentación a cualquier costo.

Por otra parte, el tópico de la muerte interesa a muchos socráticos. Los testimonios adjudican a Antístenes tres obras presuntamente dedicadas a este tema: *Sobre el morir*, *Sobre la vida y la muerte* y *Sobre los asuntos del Hades* (D.L. VI.15-18, *SSR* V.A.41, *FS* 792).[34] Existen otros testimonios que atribuyen a Hegesias de Cirene y Teodoro el Ateo, miembros del grupo de Aristipo, algunas opiniones que ponen en cuestión que la muerte sea una instancia negativa, a tal punto que se atribuye a Hegesias el epíteto de "apologista de la muerte" (*peisithánatos*).[35] Esta perspectiva sobre la

---

[31] *Cfr.* Homero, *Ilíada* 14.231; Hesíodo, *Teogonía* 211-6, 756 y Platón, *Apología* 40c-e.

[32] Muller (1985: 100-101). Esta opinión se encuentra ratificada por el *Florilegio sobre el conocimiento mejor y principal* 49 (*SSR* II.A.20, *FS* 76): "Cuando alguien invocaba la muerte por haber perdido a sus hijos, Euclides le dijo: 'hombre, ¿por qué llamas a quien, aunque no la llames, vendrá?'".

[33] Otras variantes de esta misma anécdota se encuentran en Plutarco, *Sobre la represión de la ira* 14.462c; Estobeo IV.27.15; *Gnomologio vaticano* 278; *Gnomologio parisino* 71; Basilio, *Sobre la literatura pagana que hay que leer* 4 (*SSR* II.A.15-16, *FS* 68-72).

[34] D.L. VI.18-9 (*SSR* V.A.37; *FS* 736), VI.5 (*SSR* V.A.176-7; *FS* 995-6), VI.4 (*SSR* V.A.178; *FS* 997) y Suda, *s.v.* Antístenes (*SSR* V.A.37; *FS* 737).

[35] Epifanio, *Contra las herejías* III.2.9 (III.25) (*SSR* IV.F.2; *FS* 664). Véanse también D.L. II.93-96 (*SSR* IV.F.1; *FS* 663); Cicerón, *Cuestiones tusculanas* I.34.83 (*SSR* IV.F.3; *FS* 665), I.34.84 (*SSR* IV.F.4; *FS* 666), V.40.117 (*SSR* IV.H.7; *FS* 681); Valerio Máximo VIII.9.3 (*SSR* IV.F.5; *FS* 667); Plutarco, *Sobre el amor por la descendencia* 5.497d (*SSR* IV.F.6; *FS* 668) y Séneca, *Sobre la*

muerte recuerda al punto de vista expresado por Sócrates en *Apología* 29a–b, donde éste aclara que el temor a la muerte es la manifestación de que uno cree ser sabio sin serlo, ya que se le teme como si se supiera con certeza que es el peor de los males, cuando podría tratarse de un bien. Allí, además, Sócrates caracteriza a la muerte, ya como una aniquilación total, ya como un viaje hacia otro lugar, *e.g.* el Hades (*Apología* 40c-41c; *Critón* 54a-c), tema que es retomado por Platón en el *Fedón*, aunque en relación con la presentación de su teoría de las Formas y de la justificación de la tesis sobre la inmortalidad del alma.[36]

El segundo fragmento de Euclides aparece en el *Gnomologio parisino latino* 8, p. 38 (*SSR* II.A.21, *FS* 77): "Euclides dijo: 'la mayoría de los hombres son insensatos: evitan los alimentos y vestimentas de esclavo, pero no las costumbres de esclavo'" (*Euclides dixit: plerosque hominum stultos serviles cibos et servilem vestem fugere, serviles mores non fugere*). *Euclides* es una corrección de la variante *Eucliodes* que trae el manuscrito A. El manuscrito C, sin embargo, atribuye esta sentencia a Hermógenes. Aunque los editores y traductores incluyen este testimonio entre los datos biográficos de Euclides, o entre los apotegmas, o en el anecdotario, bien podría contemplarse dentro de su doctrina porque se trata de un típico discurso protréptico (*lógos protreptikós*) que exhorta a seguir una máxima para vivir mejor.[37] Está escrito en un estilo de corte descriptivo, pero no por eso menos exhortativo, que Demetrio caracteriza como el estilo propio de la argumentación aristipiana.[38] Esta sentencia supone una distinción entre lo aparente, que es fuente de engaño, y lo real, de modo tal que es posible que alguien no parezca un esclavo, siéndolo verdaderamente. En este marco, Euclides exhorta a evitar una vida esclava, no en lo que concierne a las apariencias, sino en lo que concierne a la verdadera esclavitud, que se vincula al tipo de costumbres que se practican. Hay entonces un llamamiento a enfrentar y dominar los hábitos que subyugan al individuo, en pos de la elección de aquéllos que lo liberen. En este punto, las reflexiones de Euclides se aproximan al desarrollo de la noción socrática de auto-dominio (*enkráteia*), según la cual cada uno debe gobernar sobre sus propios placeres y deseos como condición para alcanzar una vida virtuosa.[39]

---

tranquilidad del alma 14.3 (*SSR* IV.H.7; *FS* 685).

[36] Véase especialmente *Fedón* 63e-69e. Sobre la diferencia entre la concepción socrática de la muerte y la que expresa Platón en el *Fedón*, *cfr.* Brickhouse y Smith (2004: 252-254).

[37] Rossetti (1980: 198-200).

[38] Demetrio, *Sobre la elocución* 296 (*SSR* IV.A.148, *FS* 556): "Los hombres dejan a sus hijos dinero, pero no dejan conocimiento, que suministra lo necesario a los que quedan. Se dice que ésta es la forma de la argumentación aristipiana".

[39] Según la hipótesis de Mársico (2013a: n. *ad FS* 77). La tesis de la *enkráteia* es desarrollada extensamente por Jenofonte, *Memorabilia* I.V, II.I, IV.5 y por Platón, *Gorgias* 491c-e, *República* IV.430e-431b. Platón no se refiere a la *enkráteia* en los

Podría especularse que una manera de lograr el autodominio de las costumbres esclavizantes es por medio de la educación, que se obtendría, según la opinión que Estobeo II.31.52 (*SSR* II.A.18, *FS* 74) atribuye a Euclides, por imitación de lo mejor: "Entre los hombres, aprenden mejor ésos que realmente imitan las cosas más bellas (*tà kállista mimoûntai*)".

La sentencia nro. 7, que en el *Gnomologio parisino latino* precede a la ya citada (*FS* 77), también podría tener el carácter de fragmento:[40] "La mayoría de los hombres son en sus casas los tiranos más crueles y, en las casas de los otros, son los más sumisos de los esclavos" (*plerosque homines in suis domibus saevissimos tyrannos, in alienis humillimos servos esse*). Esta sentencia es atribuida a Euclides por el manuscrito C, mientras que A y B la atribuyen a Hermógenes, con lo cual se produce la situación inversa a aquélla que presenta el *FS* 77. Por este motivo, no es incluida en las ediciones de Döring y Giannantoni, ya que se considera que el manuscrito C (*Parisinus latinus* 4718), que data del siglo XIII d. C., es menos fiable que A y B, que son del siglo X. La sentencia presenta un tópico similar al del *FS* 77, aunque ya no se trata del auto-gobierno, sino del dominio que algunas personas pueden ejercer sobre otras, que es uno de los sentidos primarios del adjetivo *enkratés*.[41] Asimismo, se retoma la distinción entre lo aparente y lo verdadero, ya que se considera que quienes parecen en algunos contextos tiranos, en ciertos casos, se muestran como esclavos.

Por último, cabe señalar que Euclides promulgó la tesis socrática de la unidad de la virtud, que el Sócrates platónico desarrolla en el *Protágoras*, donde se muestra que las cinco virtudes –piedad, justicia, prudencia, valentía y sabiduría– no son sino diferentes modos de poseer y aplicar el conocimiento de lo que es bueno (*Prot.* 329c-334c, 349b-351d). Según testimonia Diógenes Laercio VII.161 (*SSR* II.A.32, *FS* 86), Euclides señala que lo que se consideran múltiples virtudes no son sino nombres que

---

diálogos socráticos. Esto podría deberse a la presencia en estos diálogos de la tesis del intelectualismo socrático y la consecuente negación de la *akrasía*, ya que si sólo el conocimiento de lo que es bueno basta para poder actuar bien, no hay razones para admitir la *enkráteia*, en tanto se trata de una disposición que, diferente al conocimiento de lo bueno, ayuda al agente a actuar en conformidad con su conocimiento (Dorion 2007: 120-136). La tesis del autodonimio es atribuida al mismo Sócrates por Estobeo II. 8, 29 (*SSR* I.C.186): "Sócrates decía que el mayor poder es el poder real, pero que el mejor es gobernarse a sí mismo" (*Sokrátes éphe megísten mèn arckèn eînai tèn basileían, arísten dè tò heautoû arckeîn*) y IV. 7, 26 (*SSR* I.C.291): "Sócrates decía que el mejor rey es aquél capaz de gobernar sus propias pasiones" (*Sokrátes élegen ameínona basiléa eînai tòn heautoû danámenon árckein tôn pathôn*) (mi traducción).

[40] Muller (1985: 99).

[41] *Cfr.* Heródoto VIII. 49, IX. 106; Tucídides I. 76.1, I. 118.2, VI. 92.2; Platón, *Menéxeno* 238d, *Crátilo* 391c, 393d, 405c y *Banquete* 188a.

refieren a una única virtud: "[*scil.* Aristón de Quíos] no introdujo muchas virtudes, como Zenón, ni una sola a la que se llama con muchos nombres (*oúte mían polloîs onómasi kalouménen*), como los megáricos, sino maneras de ser relativas".[42]

Además de postulados éticos, se atribuyen a Euclides algunas premisas vinculadas a la ontología, de las cuales la interpretación socrática no da cuenta suficientemente, ya que sólo atribuyen tanto a Sócrates como a Euclides el desarrollo de problemas éticos. Sin embargo, esto no debería tentarnos a pensar que la metafísica megárica debe su impulso y evolución al influjo de la filosofía eleática. Ocurre que, sobre la base de preocupaciones éticas, que se rastrean por ejemplo en Euclides y Estilpón, y por medio de una dialéctica refutativa de corte socrático plasmada en los diálogos, los megáricos desarrollan una ontología y una filosofía del lenguaje que rebasan el campo de la ética socrática y exceden los límites que demarca la metafísica eleática.

II.3. La *agathología* de Euclides de Mégara

La dificultad para reconstruir la ontología de los megáricos es que los testimonios abundan en consideraciones sobre la lógica y la dialéctica desarrolladas por el grupo, pero son parcos en detalles metafísicos. Sin embargo, contamos con algunos testimonios que permiten reconstruir la ontología de Euclides. Todos ellos, que versan sobre la naturaleza del bien, estuvieron sujetos a dos clases de interpretaciones: a causa de las menciones sobre la unidad e identidad del bien, la exégesis tradicional los acercó al eleatismo; a causa de las menciones sobre el bien y la virtud, la interpretación socrática los acercó a las preocupaciones éticas del Sócrates histórico. Sin embargo, todos estos testimonios presentan una metafísica *sui generis* que pone al bien como principio fundamental, la cual no puede identificarse unilateralmente ni con la metafísica eleática ni con la ética socrática.

Veamos, en primer lugar, el testimonio de Diógenes Laercio, que sintetiza las tesis centrales del pensamiento de Euclides:

> Éste [*scil.* Euclides] declaraba al bien uno, aunque sea llamado con muchos nombres (*hoûtos hèn tò agathòn apephaíneto polloîs onómasin kaloúmenon*): unas veces sensatez, otras divinidad, otras intelecto, etc. (*hotè mèn gàr phrónęsin, hotè dè theón, kaì állote noûn kaì tà loipá*). Por otra parte, rechazaba las cosas contrarias al bien, diciendo que no existen (*tà*

[42] Sobre la tesis socrática de la unidad de la virtud, consúltense las interpretaciones canónicas de Penner (1973: 35-68) y Vlastos (1973 [1981]: 221-269, 418-423), así como también el estudio general que sobre este tema presentan Brickhouse y Smith (2000: 158-173). La cuestión de los múltiples nombres que recibe la virtud es retomada en el *FS* 83 (*SSR* II.A.30), que será analizado en el apartado siguiente.

d'antikeímena tôi agathôi anéirei, mè eînai pháskon) (D.L. II.106.9-12, *SSR* II.A.30, *FS* 83).[43]

Euclides señala, en primer lugar, al bien como uno. Muchos traductores optan por reponer el infinitivo *eînai* que aparece elidido, de modo de traducir "declaraba que el bien es uno".[44] Sin embargo, creo que la omisión de la cópula en esta sentencia es intencionada y responde a determinada perspectiva sobre la naturaleza de la predicación que se encuentra en germen en este testimonio y que será luego tematizada extensamente por Estilpón, quien impugna la predicación atributiva al señalar que, si los atributos predicados difieren del sujeto con respecto a la esencia y con respecto a las condiciones de existencia, no hay ninguna razón que permita conectarlos legítimamente.[45] Si se interpretara la tesis de Euclides a la luz de la de Estilpón, vincular a la unidad con el bien a través de la predicación conllevaría el riesgo de pensar que la unidad es algo diferente al bien. Si la unidad fuera distinta al bien, el bien ya no sería uno, pues existiría la posibilidad de distinguir dos cosas: el bien y la unidad, que se presentaría como uno de sus atributos o accidentes. La ausencia de la cópula sugiere, en cambio, que la unidad es una determinación inherente al bien, una característica interna, de acuerdo con la cual éste no tiene partes ni alberga en su seno diferencia alguna.

Para comprender el alcance de la tesis sobre la unidad de lo bueno, es menester presatr atención a la sección final del testimonio, donde se indica que Euclides rechaza las cosas que son contrarias al bien. Esto no supone el compromiso con la negación radical de la existencia del no ser, que se encuentra en el poema de Parménides y que Aristocles adjudica a los megáricos en *FS* 302.[46] Para que esto fuera así, habría que suponer la identificación entre el ser y el bien, y el no ser y lo contrario del bien, para lo cual el testimonio no da indicios suficientes. Lo que allí se declara únicamente es que las cosas contrarias al bien carecen de existencia. Sin

---

[43] Traducción modificada. En la edición de Giannantoni (1990 I: 386), este testimonio viene prologado con la sentencia "Éste [*scil.* Euclides] también practicaba las creencias de Parménides" (*hoûtos kaì tà Parmenídeia metekheirízeto*), que aparece en el texto laerciano seis líneas más arriba de *hoûtos hèn tò agathòn apephaíneto* (D.L.II. 106.3). Döring (1972: 9-10, fr. 24, 31), a quien seguimos en este punto, presenta la sentencia de 106.3 en un testimonio diverso, evitando así la lectura de la tesis de Euclides a la luz de la filosofía de Parménides.

[44] Como es el caso de Montoneri (1984: 238, fr. 20), Muller (1985: 24, fr. 24) y Mársico (2013: *FS* 83).

[45] Analizaré con detalle la tesis de Estilpón en III.1.

[46] Como entiende Montoneri (1984: 50), al decir que "es claro que aquí Euclides utiliza la dicotomía eleática ser-no ser para la definición conceptual del bien y de su contrario, el mal" (mi traducción).

embargo, sería posible considerar que aquellas entidades que, sin ser contrarias, son diferentes al bien existen.[47] La unidad del bien no implicaría entonces la unicidad del bien. En efecto, aunque el bien es uno (*hén*), no es lo único que existe, de modo tal que la unidad del bien no contradice la posibilidad de que haya otro tipo de entidades. Asimismo, del hecho de que las cosas contrarias al bien no existan se deduce que el bien existe. Por lo tanto, la unidad y la existencia se presentan en este testimonio como las determinaciones principales del bien.

Cabe destacar que la admisión de una pluralidad de seres, coherente con la unidad del bien, no implica necesariamente que los megáricos hubieran aceptado la existencia de entidades de estatus ontológico análogo al bien. Sin embargo, esto es lo que ha creído Schleiermacher al atribuirles una teoría de las Formas similar a la platónica, en base a la identificación de los megáricos con los "amigos de las Formas" (*eidō̲n phíloi*) descriptos en el *Sofista* de Platón, a quienes se presenta comprometidos con la existencia de Ideas inteligibles e inmutables, separadas de la realidad sensible, que es afectada por el cambio y el devenir (*Sof.* 246b, 248a).[48] Sin embargo, contra esta hipótesis es necesario tener en cuenta que, por una parte, no hay razones suficientes para identificar a los "amigos de las Formas" con los filósofos megáricos. Si bien algunas de las tesis atribuidas a este grupo se asemejan a tesis megáricas, éstas también pueden atribuirse a otros filósofos. En efecto, en primera instancia los "amigos de las Formas" parecerían esconder una referencia de Platón a su propia doctrina, la cual es objeto de revisiones en el *Sofista*, pues en la descripción de los *eidō̲n phíloi* se evocan rasgos ortodoxos de la teoría platónica: la diferencia entre el plano del ser y el del devenir, la diferencia entre el conocimiento sensible del plano del devenir y el conocimiento científico del plano del ser, y el carácter inmutable del ser por oposición al cambio continuo que se constata en el ámbito del devenir.[49] Por otra parte, ninguno de los testimonios adscriptos al grupo megárico les atribuye expresamente una teoría de las Formas. Por el contrario, la única referencia a las Ideas se halla en el testimonio de Diógenes Laercio sobre Estilpón, donde se dice expresamente que éste las rechazaba (*anḗ̲irei kaì eídḛ̲* II.119, *SSR* II.O.27,

[47] Como sugiere Muller (1985: 102).

[48] Schleiermacher (1824: 256-257). Esta interpretación es seguida por Henne (1843: 84-92) y Zeller (1844-1852 [1877]: 256-257). A diferencia de la teoría de las Ideas platónica, la megárica excluiría el concepto de participación entre Formas y particulares sensibles, como arguyen Muller (1985: 106, 182; 1988: 93-100) y Mársico (2013b: 28). Por el contrario, Mallet (1845: XXXIII-LVIII), Gillespie (1911) y Montoneri (1984: 46-47) se oponen a la tesis de Schleiermacher.

[49] Ésta es la opinión que comparten Cornford (1935: 242-244), Cordero (1988 [1992]: 417, n. 194) y Fronterotta (2007: 373-375, n. 193). Asimismo, Cornford (1935: 243) y Diès (1923 [1956]: 293-297) sugieren vinculaciones con los eléatas, los pitagóricos u otros platónicos que malinterpretaron la doctrina del maestro.

FS 303).[50] Por lo tanto, la adjudicación a los megáricos de una doctrina de este tipo se basa en la evidencia indirecta que aporta el *Sofista*, a partir de la cual tampoco es posible una identificación exclusiva de los megáricos con los "amigos de las Formas".

La unidad del bien postulada por Euclides contrasta con la multiplicidad de denominaciones de las que es objeto.[51] Tradicionalmente los nombres del bien fueron interpretados como entidades reales.[52] Sin embargo, no hay razón para sostener esta hipótesis, pues la terminología del testimonio laerciano es clara: *phrónesis*, *theós* y *noûs* son nombres (*onómata*) que refieren a una misma realidad que Euclides dio en llamar "bien". Además, la enumeración de nombres no es rigurosa (*hotè mén...*, *hotè dé...*, *kaì állote*) y está incompleta (*kaì tà loipá*), lo cual no sería propio de la enunciación de una tesis central que pretende describir las entidades que existen en el orden de lo real.[53] Este señalamiento nos enfrenta al problema de la relación entre el lenguaje y lo real, con respecto al cual Euclides inaugura una toma de posición, a la que luego adherirán muchos miembros del grupo: denuncia las limitaciones del lenguaje para expresar lo real, que encuentran su causa en las múltiples ambigüedades que son propias de las características y el funcionamiento del dispositivo lingüístico, y que imposibilitan la tarea de expresar lo real tal como lo real es. En el testimonio citado, Euclides señala que los numerosos nombres que recibe el bien opacan su determinación principal, que es la de ser uno. Asimismo, dado que todos ellos tienen como referente a la misma entidad, Euclides pone de manifiesto el problema de la sinonimia, que será tematizado con mayor profundidad por Brisón de Heraclea.[54]

La mención de "las cosas contrarias al bien" nos enfrenta al problema de la determinación de la naturaleza de lo bueno y sus contrarios. En primera instancia, podría pensarse que lo contrario al bien es el mal, de

---

[50] Este argumento es analizado en V.4.

[51] Para señalar este contraste, es conveniente dar al participio *kaloúmenos* un matiz concesivo. Como me señaló el profesor Bieda, el participio neutro singular *kaloúmenon* puede ser predicativo tanto de *hén* como de *agathón*, lo cual refuerza las críticas a la multiplicidad que introduce el lenguaje, ya que es tanto el bien como la unidad que el bien exhibe los que son objeto de múltiples denominaciones.

[52] En su interpretación del *FS* 83, Henne (1843: 71, 121) señala que mientras el bien es el género supremo, absoluto, incondicional y que no participa de ninguna entidad, la sensatez, la divinidad y la inteligencia son especies del bien, que mantienen con él una ordenación jerárquica. Von Fritz (1931: col. 709), seguido por Döring (1972: 85), indica que la sensatez, la divinidad y la inteligencia son manifestaciones fenoménicas del bien.

[53] Muller (1985: 101-102).

[54] Sobre la crítica a la sinonimia desarrollada por Brisón de Heraclea, *cfr. infra* III.1.

modo tal que, al negar su existencia, Euclides retoma la tesis intelectualista que se le atribuye a Sócrates, según la cual el mal, que carece de una existencia positiva, es el producto de la ignorancia de lo que es bueno, ya que nadie elige voluntariamente cometer una acción mala.[55] Desde esta perspectiva, el bien euclídeo sería una entidad con rasgos éticos. Sin embargo, el tipo de nombres que recibe el bien por parte de la tradición filosófica precedente sugiere que se trata de una entidad que presenta otro tipo de rasgos. La divinidad (*theós*), que es una, es el objeto central de la reflexión de Jenófanes. De modo análogo a como ocurre con el bien euclídeo, que la divinidad sea una no implica que sea la única cosa que existe, ya que el filósofo de Colofón admite la existencia de un mundo natural e, incluso, de otros dioses.[56] La divinidad que es una posee una dimensión cósmica, ya que, sin moverse, mueve al resto de las cosas con el pensamiento.[57] El *noûs* es un concepto central en la filosofía de Anaxágoras. Éste cumple la función de poner en movimiento y ordenar la mezcla primigenia, a partir de cuyas múltiples separaciones y recombinaciones se origina el mundo tal como lo percibimos.[58] La mención de la *phrónesis* podría remitir a la filosofía de Platón, ya que este término aparece en los diálogos para hacer referencia no solo a la sabiduría humana, que se alcanza a través del conocimiento de las Formas,[59] sino también a la inteligencia que le fue dada al universo por quien lo creó.[60] Incluso la mención del *agathón* en el testimonio podría también vincularse con el tratamiento platónico sobre la Forma de bien, que cumple el rol de un principio organizador no solo en la esfera ética, sino también a nivel universal, ya que es causa de la verdad, el conocimiento y la realidad de todas las cosas (*Rep.* 6.508e-509b). La inteligencia expresa la posibilidad de una ordenación de lo real que, podríamos aventurar, sería racional y quizás también, necesaria. En este punto, Euclides retomaría la tradición atomista, en el marco de la cual Leucipo afirma que todas las cosas se generan "por razón y necesidad" (*ek lógou te kaì hup' anánkes*).[61]

---

[55] Guthrie (1969 [1994]: 475), Muller (1985: 102, *ad* fr. 24) y Drozdek (2007: 146).

[56] Clemente de Alejandría, *Stromata* V.109 (DK 21 B 23).

[57] Sexto empírico, *Contra los matemáticos* IX.144 y Simplicio, *Sobre la* Física *de Aristóteles* 23.10, 19 (DK 21 B 24- 25).

[58] Simplicio, *Sobre la* Física *de Aristóteles* 154.29-31, 1121.21-26 (DK 69 A 64), 156.13-157.1, 157.7-9, 164.23-24, 300.31-301.1 (DK 69 B 11-14).

[59] Sigo en este punto la sugerencia de Drozdek (2007: 146-147), aunque no acuerdo con todas las conclusiones que el autor extrae de su análisis. *Cfr. Fedón* 66a, 69a, c, 70b, 76c, 79d.

[60] *Político* 269d, *Filebo* 28d. En *Timeo* 34a se indica que el demiurgo dotó al mundo de un movimiento circular, que es el más cercano al intelecto y a la inteligencia (*perì noûn kaì phrónesin*).

[61] Aecio I.25.4 (DK 67 B 2). Véanse también Diógenes Laercio IX.45 (DK 68 A

Todos los nombres que Euclides evoca de la tradición precedente refieren a entidades que cumplen funciones de organización cósmica que comprometen a la totalidad de lo que es. A la luz de estas consideraciones, puede aventurarse que el bien euclídeo poseería una función semejante, vinculada no solo a la esfera ética humana, sino a la ordenación racional necesaria de lo real. Asimismo, el testimonio no aporta elementos que nos permitan pensar que el bien es una entidad trascendente, de modo que, de acuerdo con lo dicho, y teniendo en cuenta las críticas a las Formas trascendentes que elaborará posteriormente Estilpón, el bien sería un tipo de organización racional y necesaria que es inmanente al mundo. Desde esta perspectiva, lo contrario al bien no sería el mal, sino más bien la ausencia de esta organización racional y necesaria, es decir, el azar y la posibilidad.[62] Aunque en los testimonios de Euclides no se registra un tratamiento explícito sobre la necesidad y la posibilidad, ambas nociones son ampliadas posteriormente por Diodoro Crono, en el marco del desarrollo de su argumento dominante (*kurieúon lógos*).[63] De acuerdo con este razonamiento, Diodoro reconoce la potencia sólo en aquello que ya está en acto, al punto de identificar tales nociones, *e.g.* sólo quien está construyendo, mientras construye, tiene la potencia de construir. Esto trae aparejado la negación de cualquier tipo de cambio, entendido como el pasaje de lo que está en potencia a lo que está en acto. Esta redefinición de la posibilidad es vinculada en algunos testimonios a los conceptos de "necesidad" y "destino". En efecto, si todo lo posible es lo que es o lo que puede llegar a ser, se excluye la existencia de cosas posibles que nunca se actualicen, las cuales quedan descartadas como imposibles, y lo posible así redefinido se identifica con lo que necesariamente es o será.[64]

---

1); Aecio I.26.2 (DK 68 A 66); Simplicio, *Sobre la* Física *de Aristóteles* 28.15, 327.24 (DK 68 A 38, 67); Hipólito I.12 (DK 67 A 10); Aristóteles, *Física* 2.195b, 8.252a (DK 68 A 65, 68), *Generación de los animales* 5.789b (DK 68 A 66); Cicerón, *Sobre el destino* 17.39 (DK 68 A 66); Lactancio, *La institución divina* I.2 (DK 68 A 70); Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX.113 (DK 68 A 83).

[62] Agradezco al profesor Cordero por la fomulación de esta sugerencia.

[63] La continuidad entre las tesis de Euclides y el argumento dominante de Diodoro ha sido sugerida por Muller (1985: 102, n. 74). Sobre el argumento dominante, véanse Aristóteles, *Metaf.* 9.1046b29-1047b9; Alejandro de Afrodisia, *Sobre la* Metafísica *de Aristóteles* 570.25-272.39 y Epicteto, *Disertaciones* II.19.1-5 (*SSR* II.B.14-15, F.24; *FS* 236-238), así como también los trabajos de Hintikka (1964: 101-114) y Weidemann (2008: 131-148).

[64] Cicerón, *Sobre el destino* IX.17-18 (*SSR* II.F.25, *FS* 242): "En rigor, Diodoro opina que sólo puede suceder lo que es verdadero o será verdadero en el futuro. Este asunto está ligado con la siguiente cuestión: nada sucede que no sea necesario y, cualquier cosa que pueda suceder, eso o ya es o será en el futuro, y no pueden ser cambiadas de verdaderas en falsas las cosas futuras más que las pasadas [...]".*Cfr. Sobre el destino* VI.12, VII.14; Jerónimo, *Contra los pelagianos* IX.4; Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 46.1055d-f y *Sobre las*

El testimonio de Cicerón ya citado (*SSR* II.A.31, *FS* 84) también nos aporta datos sobre la ontología euclídea. En ese contexto Cicerón discute diferentes doctrinas sobre el bien supremo y nombra a los megáricos, junto con otros filósofos como Aristón de Quíos, Pirrón y Epicuro, dentro del grupo de intelectuales que sostienen tesis sobre el fin que debe alcanzar el hombre que actualmente fueron abandonadas. Luego de vincular a los megáricos con los eleáticos y con Sócrates, Cicerón señala que "decían que es bueno sólo lo que es uno, siempre similar e igual a sí mismo" (*qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper*). El testimonio presenta a la unidad y la identidad como las condiciones necesarias que debe poseer la entidad identificada con lo bueno. Incluso, se podría especular que toda entidad que presentara los rasgos de unidad e identidad consigo misma podría legítimamente ser considerada "buena".

Del testimonio de Cicerón depende el de Lactancio:

> Con justicia, por lo tanto, entre los filósofos no es poco conocido Euclides, que fue el fundador de la escuela de Mégara. Apartándose de los otros dijo que el sumo bien es aquello que es siempre similar e igual a sí mismo (*esse dixit summum bonum, quod simile sit et idem semper*). Ciertamente entendió cuál es la naturaleza del sumo bien, aunque no explicó en qué consiste (*La institución divina* III.12.9, *SSR* II.A.31, *FS* 85).

A diferencia del testimonio de Cicerón, Lactancio se refiere al sumo bien y no menciona a la unidad entre sus determinaciones principales. Asimismo, suprime el adverbio *solum*, de modo tal que ya no se refiere a la condición necesaria para que algo sea bueno, sino que simplemente describe cómo es el bien, atribuyéndole las características de la semejanza e identidad consigo mismo. Por otra parte, el juicio de Lactancio según el cual Euclides no explicó la naturaleza del sumo bien, aunque la comprendió, motivó interpretaciones que, como la de Hegel y la de Muller, atribuyen a los megáricos una ética o un racionalismo abstractos.

Los testimonios citados abonan la interpretación de la metafísica de Euclides como una *agathología*, es decir, una ontología que entroniza al bien, y no al ser, como entidad principal del sistema metafísico. En base al análisis de los nombres que, de acuerdo con el *FS* 83 (*SSR* II.A.30), ha recibido el bien, esta entidad no presentaría solo rasgos éticos, sino que referiría a cierto modo de organización de lo real necesario e inmanente, que también tiene injerencia sobre la esfera práctica humana, y que excluye la existencia del azar. El *agathón* euclídeo posee como sus determinaciones principales la unidad y la identidad consigo mismo. Aunque ambas características son compatibles con la existencia de otro tipo de entidades,

---

nociones comunes 24.1070c-d (*SSR* II.F.24-26, *FS* 241, 243, 245-246). Sobre el aspecto necesitarista del argumento de Diodoro, *cfr.* Montoneri (1984: 182-183, 190) y Muller (1985: 146-147, *ad* fr. 132 A).

éstas no podrían ser Formas, ya que no hay razones para adjudicar a los megáricos una teoría de las Ideas, sino más bien entidades sensibles, que estarían sometidas a la organización necesaria que el bien prescribe. De acuerdo con el *FS* 84 (*SSR* II.A.31), éstas serían consideradas buenas sólo si presentan a la unidad e identidad como rasgos propios, lo cual anula la posibilidad de admitir la diferencia en el seno de cada una de estas entidades y distinguir, como hace por ejemplo Aristóteles, entre una sustancia y sus determinaciones accidentales.

3

Filosofía del lenguaje y dialéctica megáricas

3.1. La filosofía del lenguaje megárica

La historiografía tradicional atribuyó a Sócrates una ruptura en el pensamiento filosófico, gracias a la cual se introdujeron en la filosofía de época clásica problemas de raigambre ética soslayados hasta entonces por la tradición, proclive a concentrarse en el estudio de la *phýsis*. Sin embargo, esta perspectiva tradicional contraviene la posibilidad de trazar zonas de tensión problemáticas en torno a las cuales se nucleen filósofos de todo el período clásico, como ocurre, paradigmáticamente, con el problema de la relación entre ontología y lenguaje, cuyo flanco principal es el de la determinación de las condiciones de la verdad y falsedad del discurso. Sobre este problema tomaron posición Heráclito y Parménides, al sentar las bases de la definición de la verdad como adecuación del pensamiento y el lenguaje a lo real, y posteriormente Gorgias, al impugnar este criterio y postular a la coherencia como el fundamento del discurso verdadero.

Los referentes del grupo socrático heredaron este problema y nutrieron las posiciones en debate. Mientras Antístenes se inclinó a favor de la negación del discurso falso, sustentada en la adecuación natural de cada uno de los nombres de la lengua con las entidades materiales que forman el plexo de lo real, los megáricos pusieron de relieve la imposibilidad del lenguaje para decir lo real tal como lo real es, negando así la posibilidad de formular un discurso verdadero. Frente a este panorama Platón asume en el *Sofista* la tarea de elaborar una propuesta de término medio: contra Antístenes emprende la justificación del discurso falso; contra los megáricos, la justificación del discurso verdadero.

En lo que concierne específicamente a la posición megárica sobre el lenguaje, éste es el tópico que, sin lugar a dudas, conecta a gran parte de los referentes del grupo, pues todos coinciden en el enjuiciamiento del lenguaje como dispositivo inadecuado de captación de lo real a causa de los múltiples equívocos y ambigüedades que le son inherentes. Euclides y Brisón de Heraclea señalan los problemas que trae aparejada la existencia de nombres sinónimos.[1] Además de presentar los lineamientos generales de la *agathología* de Euclides y su posición acerca de la unidad de la virtud, los *FS* 83 (*SSR* II.A.30) y 86 (*SSR* II.A.32) dejan entrever los esbozos de una crítica al lenguaje. Aunque existen un solo bien y una sola virtud,

[1] Sobre el tratamiento megárico de la homonimia, *cfr. infra* III. 2 y lo dicho al respecto en el capítulo V.

solemos referirnos a ellos con una multiplicidad de nombres que, al tener como correlato la misma entidad, son sinónimos. El peligro de la sinonimia es que puede generar la confusión de que existen múltiples bienes y virtudes, lo cual no condice con el rasgo de unidad que realmente poseen la virtud y el bien. Esto tiene por efecto la imposibilidad de acceder al conocimiento de una de las determinaciones principales de lo que es, a través del conocimiento de los nombres de la lengua.

Brisón de Heraclea, conocido principalmente por sus intentos de cuadrar el círculo,[2] desarrolló una crítica a la sinonimia que profundiza la de Euclides:

> Por otra parte, como dice Licimnio, la belleza del nombre está en los sonidos o en el significado, y lo mismo su fealdad. Pero todavía se da en tercer lugar lo que disuelve el argumento sofístico, porque no es como dijo Brisón que nadie dice palabras obscenas (*outhéna aiskhrologeîn*), dado que significa lo mismo decir una cosa en lugar de otra, pues eso es falso, ya que un <nombre> es más específico (*kurióteron*) que otro y también de mayor semejanza (*homoiouménon*) y más apropiado (*oikeióteron*) para hacer evidente una cosa (Aristóteles, *Retórica* III.2.1405b5-10; *SSR* II.S.9; *FS* 113).[3]

En el marco del análisis general de la expresión (*léxis*) que se desarrolla en el tercer libro de la *Retórica*, Aristóteles dedica el segundo capítulo a presentar distintas condiciones que deben ser tenidas en cuenta para generar metáforas adecuadas. Entre ellas prescribe que las metáforas deben elaborarse a partir de cosas bellas y cita en ese contexto a Licimnio, para quien la belleza y la fealdad del nombre residen o en su sonido o en su significado.[4] A continuación, Aristóteles menciona que existe una tercera posibilidad que es causa de la belleza de los nombres y que, al mismo tiempo, permite disolver el argumento de Brisón. Como ésta parece no ser mencionada explícitamente en el texto, Roemer propuso la existencia de una laguna. Sin embargo, tal propuesta es innecesaria, ya que a continuación se afirma, contra la tesis de Brisón, que existen nombres que son más apropiados para referirse a las cosas, debido a su especificidad y semejanza. La tercera posibilidad que sugiere el testimonio citado es

---

[2] Sobre la cuadratura del círculo atribuida a Brisón, véanse Aristóteles, *RS* 11.171b3-172a7; Miguel de Éfeso, *Sobre las* Refutaciones sofísticas *de Aristóteles* 76.16-20; Anónimo, *Sobre las* Refutaciones sofísticas *de Aristóteles* 29.38-30.7; Aristóteles, *Analíticos posteriores* I.9.75b37-76a2; Temistio, *Sobre los* Analíticos posteriores *de Aristóteles* A.9.75b37-76a2 y Filópono, *Sobre los* Analíticos posteriores 111.6-114.17 (*SSR* II.S.10-11, *FS* 116-121).

[3] Dos formulaciones adicionales de esta tesis se encuentran en Esteban, *Sobre la* Retórica *de Aristóteles* 171.24-172.2 y Anónimo, *Sobre la* Retórica *de Aristóteles* 171.24-172.2 (*SSR* II.S.9, *FS* 114-115).

[4] Sobre Licimnio véanse también Aristóteles, *Retórica* III.13.1414b15 y Platón, *Fedro* 267c.

entonces la correcta elección entre términos que refieren a una misma entidad, de los cuales son preferibles aquéllos que revelan una mayor adecuación con la cosa mentada.[5] De este modo, Aristóteles forja una teoría "objetivista" de la obscenidad, ya que es a causa de propiedades y diferencias reales entre los nombres, tanto desde el punto de vista del significante como del significado, que existen palabras decentes y obscenas.[6]

Por el contrario, la objeción de Brisón señala que no hay diferencia alguna entre nombres decentes y obscenos, ya que ambos refieren a la misma cosa, lo cual los vuelve sinónimos y, por lo tanto, intercambiables. Así, o ambos nombres son obscenos o no ninguno de los dos lo es. En este caso, no se niega la presencia de nombres obscenos en la lengua, sino que se constata que, como existen múltiples nombres para referir a la misma cosa, el lenguaje, como señalara Euclides, al pluralizar lo real no acierta a expresar su unidad. La tesis de Brisón indica también las interferencias de agentes externos que impiden una relación unívoca entre el lenguaje y las cosas. En este caso, las diferencias entre los nombres no se explicaría, como sostiene Aristóteles, por grados de adecuación, sino más bien por las ideas tradicionalmente asociadas a estas palabras, las apreciaciones subjetivas de los hablantes y las costumbres sociales que determinan de modo convencional qué términos son obscenos y cuáles no lo son.[7]

En la misma línea de Brisón se ubica la teoría semántica de Diodoro Crono. Su tesis principal sostiene que el significado de los términos depende de la intención del emisor, de lo cual se deducen, como corolarios, que el origen de los nombres es convencional y que toda palabra es significativa. Con respecto a su tesis fundamental, comenta Aulo Gelio:

> Crisipo dice que toda palabra es por naturaleza ambigua (*omne verbum ambiguum natura esse*), porque puede tener dos o más significados. Pero Diodoro, el llamado Crono, afirma: "ninguna palabra es ambigua y no hay ambigüedad ni en lo que se dice ni en lo que se piensa, ni debe parecer que se dice otra cosa que lo que pretende decir el que habla. Pero –dice– cuando yo pensé una cosa y tú entendiste otra, se puede ver que el enunciado es oscuro (*obscure*), más que ambiguo, pues para que un término sea ambiguo, tendría que haber sido por naturaleza tal que el que lo dijo haya dicho efectivamente dos o más cosas. Pero nadie que piensa decir una sola cosa dice dos o más (Aulo Gelio, *Noches Áticas* XI.12.1-3; *SSR* II.F.7; *FS* 207).

[5] El rechazo de la laguna es también confirmado por el testimonio que Demetrio atribuye a Teofrasto en su *Sobre la interpretación* 173-175, según la opinión de Racionero (1990 [1999]: 495, n. 54) y Máralém (2013a: n. *ad FS* 113).

[6] Muller (1985: 176).

[7] Muller (1985: 177).

Los testimonios supérstites atestiguan un enfrentamiento teórico entre Crisipo y los megáricos Diodoro y Filón, su discípulo, en torno al problema del significado. Contra este último, Crisipo escribió un libro titulado *Contra el libro de los significados de Filón* (*pròs tò perì sēmasiôn Philōnos*) (D.L. VII.191, *SSR* II.G, *FS* 343).[8] De acuerdo con el testimonio de Aulo Gelio, Crisipo sostiene que toda palabra es por naturaleza ambigua, es decir, que puede tener dos o más significados. Por el contrario, Diodoro afirma que ninguna palabra es ambigua porque es imposible que algún término posea más de un significado, ya que tanto el pensamiento como el lenguaje que lo expresa poseen un sentido único, que depende de aquello que el emisor pretende decir, que es siempre una sola cosa. Esto no niega el hecho de que las palabras posean varios significados, lo cual es para los megáricos un *factum* del lenguaje, sino más bien que, al considerar un término específico enunciado por un emisor particular y de acuerdo con esa emisión, esa palabra no puede reunir múltiples sentidos, sino uno solo, que expresa lo que el hablante quiere decir. Sin embargo, Diodoro reconoce la posibilidad de que el receptor de un mensaje atribuya a éste un significado que no coincida con la intención del emisor que lo formula, fenómeno que es caracterizado como "oscuridad".

Las intenciones significativas de los sujetos se transforman en el fundamento del significado de los nombres de la lengua. De este modo, se impugna la posibilidad de que existan significados objetivos que reflejen una relación estable entre palabras y cosas. De esta tesis se desprenden dos corolarios. En primer lugar, si el sentido de las palabras depende de lo que el hablante quiere decir, entonces los nombres no tienen un significado natural y estable, sino más bien convencional, que tiene su origen en y varía de acuerdo con las intenciones del emisor. Estos rasgos de su posición sobre el lenguaje enrolan a Diodoro en la tradición convencionalista, que se opone al naturalismo lingüístico, cuyos lineamientos generales son discutidos por Platón en el *Crátilo*:

> Entonces Crátilo decía que los nombres existían por naturaleza, de acuerdo con el significado primario, es decir, el que revela adecuación, mientras que Diodoro decía que no existían por naturaleza sino por convención, es decir, de acuerdo con el significado secundario, simplemente y por azar. De allí, precisamente, que llamaba a sus propios esclavos con nombres de conjunciones, dirigiéndose a ellos como "por un lado" (*mén*) y "por otro" (*dé*) (Esteban, *Sobre el* De interpretatione 9.20-4; *SSR* II.F.7; *FS* 210).

---

[8] Además del *Sobre los significados* (*perì sēmasiôn*) se atribuye a Filón una obra titulada *Sobre los modos* (*perì trópōn*) (D.L. VII.194; *SSR* II.G; *FS* 344). Ambas habrían desatado la polémica con Crisipo. Asimismo, se le atribuye un *Menéxeno* (Clemente de Alejandría, *Stromateis* IV.19.121.5; *SSR* II.F.6; *FS* 205), que podría incluir alguna referencia al personaje homónimo que se presenta en *Lisis* 211b y ss. como un interlocutor hábil en erística (Montoneri 1984: 205).

En el *Crátilo* de Platón, el personaje homónimo defiende la posición naturalista, que se asemeja notablemente a la filosofía del lenguaje de Antístenes de Atenas, miembro del círculo socrático con quien Platón mantuvo encarnizadas disputas. Antístenes está comprometido con la tesis de la adecuación de los nombres (*orthótēs onomáton*), desarrollada ya en el siglo V a. C. por los sofistas Pródico y Protágoras, que sostiene que cada cosa tiene un nombre propio, que es natural y refiere siempre y únicamente a esa entidad.[9] En el caso de Antístenes, esta tesis se asienta en una ontología materialista que, a diferencia de la platónica, niega la existencia de cualidades separadas (*poiótēs*) de la realidad a la que cualifican y sólo se compromete con la existencia de entidades materiales ya cualificadas (*tò poión*). Por este motivo, las Formas, así como también los universales género y especie, son considerados nociones vacías que sólo gozan de un estatus mental.[10] A cada una de las entidades materiales les corresponde un enunciado propio (*oikeîos lógos*), que es uno para cada cosa existente (*hèn eph' henós*),[11] de modo que cada nombre refiere única y unívocamente a una cosa, lo cual asegura una correlación estricta entre lenguaje y realidad. A causa de que todo nombre tiene como correlato una entidad material real,

---

[9] Sobre la práctica de adecuación de los nombres véanse Aristófanes, *Nubes* 657-683, donde Sócrates aparece intentando crear variantes femeninas y masculinas para nombrar a las aves y las fuentes, y Aristóteles, *RS* 14.173b15-20, donde el estagirita evoca la confusión que había señalado Protágoras con respecto a términos como *hē mênis* ("cólera") y *hē pélex* ("casco") que, aunque de género femenino, se aplican a sentimientos y objetos asociados tradicionalmente con la esfera masculina.

[10] Por esta razón es que, según las anécdotas, Antístenes dijo a Platón que veía el caballo (*híppon*), pero no la caballeidad (*hippótēta*), refiriéndose con eso a que no existían las cualidades separadas (*tàs poiótētas*) como las Formas (Simplicio, *Sobre las* Categorías *de Aristóteles* 208.28-32; *SSR* V.A.149; *FS* 948). *Cfr.* Cordero 2001: 323-343, 2008: 119-128. Sobre la crítica de Antístenes a las nociones universales véanse *FS* 948-955 (*SSR* V.A.149). Sobre las férreas disputas entre Platón y Antístenes, véanse *FS* 939-944 (*SSR* V.A.27-30) y los testimonios conservados sobre el *Sáthon* (*SSR* V.A.147-159; *FS* 945-978), diálogo de agraviante título que Antístenes dedicó a Platón.

[11] Nótese que la cláusula *hèn eph' henós*, con el adjetivo numeral en género neutro, no puede referir a *lógos*, que es un sustantivo masculino, sino a un término neutro que formaría parte de la proposición tal como era originalmente enunciada. Cordero (2008: 123) propone reponer *ónoma* ("nombre"). El *lógos* antisténico, cuya característica es que "muestra lo que era o es" (*lógos estìn ho tò tí ên è ésti delôn* D.L. VI.13, *SSR* V.A.151, *FS* 958), no se identifica con la proposición, sino con el nombre, que es el *locus* donde Antístenes sitúa a la verdad. Por esta razón, es imposible definir entidades, sino sólo señalarlas por medio del nombre, como señala Aristóteles al referirse a los antisténicos (*hoi Antisthéneioi*) en *Metafísica* 8.3.1043b4-32 (*SSR* V.A.150, *FS* 956).

no es posible que el lenguaje refiera a lo que no es o señale lo que es de modo equívoco, por lo tanto, es imposible la falsedad.[12] Por la correlación unívoca entre lenguaje y realidad, el lenguaje se convierte en la *via regia* de acceso y conocimiento de las cosas, de allí que Antístenes postule como principio de la educación (*arkhḕ paideúseōs*) a la investigación de los nombres (*epískepsis tôn onomátōn*), práctica que consiste en la delimitación y clarificación de los nombres de la lengua, no por medio de la definición de cada término, pues definir es imposible, sino por medio de la explicitación de sus características distintivas. Respondiendo a la pregunta "cómo es" algo, es posible construir redes semánticas que muestren la vinculación entre los nombres y se conviertan en espejos de la estructura de lo real.[13] La posición de Diodoro contrasta con los lineamientos del naturalismo antisténico, pues impugna el origen natural y la relación directa y unívoca entre nombres y cosas, al fundar el origen del significado de los términos en la intención de quienes los emplean.

El segundo corolario de la tesis diodoriana es que todo término de la lengua posee un significado, ya que, si el sentido de las palabras depende de lo que el hablante pretende decir, entonces toda palabra que éste elige para expresarse es significativa. Con esta tesis Diodoro se opone al planteo de Aristóteles, cuyo análisis sobre los elementos de la *phōnḗ* acota el ámbito de la significatividad sólo al nombre (*ónoma*) y al verbo (*rêma*), considerando como no significativos a la conjunción (*súndesmos*) y el artículo (*árthron*).[14] Por el contrario, Diodoro sostiene que las conjunciones, tradicionalmente señaladas como términos no significativos de la lengua, se transforman en términos significativos en virtud de las intenciones de nominar de quienes las emplean. Esto implicaría que el significado de los términos tradicionalmente considerados como significativos también se originaría en las intenciones de los usuarios de la lengua y no en su adecuación natural con lo real. Diodoro pone a prueba su tesis al llamar a sus esclavos con nombre de conjunciones[15] y al emplear el

---

[12] Sobre la imposibilidad de contradecir y mentir, *cfr. FS* 952, 960-970 (*SSR* V.A.149, 152-156).

[13] Esta actividad es también llamada "uso de los nombres". Al respecto, véase Mársico (2005: 127-129).

[14] *Cfr. De interpretatione* 2.16a15-3.16a-25, *Poética* 20.1456b35-1457a10.

[15] *Cfr.* Amonio, *Sobre el* De interpretatione *de Aristóteles* 38.17-20; Simplicio, *Sobre las* Categorías *de Aristóteles* 27.15-21; Escolio Londinense a la *tèkhnē grammatikḗ* de Dionisio Tracio 12; Herodiano, *Sobre los nombres* 2 (*Anécdota Oxoniense* IV.328.30-32) (*SSR* II.F.7; *FS* 208-209, 211-212). En *Crátilo* 384d5-8 Platón se refiere al cambio de nombres de los esclavos. Como el nacimiento de Diodoro es posterior a la escritura de este diálogo, la mención de esta tesis en *Crátilo* podría ser un indicio de que se trataba de un punto de vista desarrollado con anterioridad, o bien por otros megáricos, o bien por otros intelectuales que adherían a posiciones semejantes.

nombre de género masculino "Teognis" para una de sus hijas.[16] La utilización de un nombre de género masculino para nombrar a una mujer pone nuevamente en evidencia la arbitrariedad de los nombres y la dependencia de su significado respecto de las intenciones del hablante. En este punto, Diodoro se opone a los practicantes de la adecuación de los nombres que corrigen los géneros de las palabras para que se ajusten a la realidad que nombran.[17]

Estilpón de Mégara llama también la atención sobre el uso de nombres de género masculino aplicado a entidades femeninas:

> Dicen que Estilpón planteó sobre la Atenea de Fidias un argumento de este tipo: "¿Acaso, en rigor, Atenea, la hija de Zeus, es un dios?". Cuando se le contestó "sí", dijo: "pero <ésta> no es de Zeus sino de Fidias". Cuando <todos> estuvieron de acuerdo, dijo: "entonces no es un dios", sobre lo cual, al ser llamado al Areópago, no se retractó, sino que afirmó que había hablado correctamente, porque ella no es un dios, sino una diosa, mientras que los dioses son los masculinos (*mḕ găr eînai autḕn theón, allà theăn*). Sin embargo, los miembros del Areópago le ordenaron directamente que dejara la ciudad. Ahí fue cuando Teodoro, apodado el Dios, dijo a modo de burla: "¿de dónde sabe eso Estilpón? ¿Acaso después de correrle el vestido le miró el jardín (*tòn kêpon*)?". Verdaderamente, éste era muy audaz, pero Estilpón era el colmo de la sutileza (D.L. II.116, *SSR* II.O.12, *FS* 274).[18]

Estilpón construye un argumento en torno a la figura de Atenea, que puede identificarse tanto con la divinidad, hija de Zeus, como con la estatua de Fidias. Al afirmar que la Atenea de Zeus es un dios y una vez que se constata que la estatua no es de Zeus, sino de Fidias, Estilpón concluye que Atenea no es un dios porque es una estatua. En segundo lugar, esta conclusión encuentra sustento no solo en este razonamiento, sino también en el hecho de que, en rigor, Atenea no es un dios, sino una diosa y, por lo tanto, no debería ser nombrada con el sustantivo de género masculino.[19] De

---

[16] Clemente de Alejandría, *Stromateis* IV.19.121.5 (*SSR* II.F.6, *FS* 205): "Todas las hijas de Diodoro, el apodado Crono, han resultado dialécticas, como dice Filón el dialéctico en el *Menéxeno* y provee sus nombres: Menéxena, Argeia, Teognis (*Theognís*), Artemisia, Pantacleia". Dindorf propone corregir la variante *Theognís* por *Theogenís*, nombre de género femenino. Véase también Jerónimo, *Contra Joviniano* I.42 (*SSR* II.F.6, *FS* 206).

[17] Según Montoneri (1984: 140-141), en el libro XXVIII del *Sobre la naturaleza*, Epicuro se refiere a la tesis de Diodoro al criticar a quienes utilizan las palabras con significados ridículos, que no son los que realmente les corresponden (Papiro Herculano 1479/1417, fr. 13, coll. V, ed. Sedley; fr. 48 Montoneri).

[18] Traducción levemente modificada.

[19] Como me señaló el profesor Bieda, el témino *andriás* ("estatua"), que aunque no aparece en el testimonio, referiría a la obra de Fidias, es un sustantivo de género masculino que comparte la raíz de *anḗr* ("varón"), con lo cual la Atenea de Fidias

modo semejante a como lo hacían los representantes de la corriente de la adecuación de los nombres del siglo V a. C., Estilpón señala que el lenguaje atribuye de modo equívoco a algunas entidades nombres que no se corresponden con ellas. Sin embargo, no propone una corrección de la lengua, sino la utilización del inusitado, pero ya existente, *theá* ("diosa"). En efecto, aunque esta variante femenina del sustantivo se registra en Homero, es de utilización poco frecuente, ya que en ático se acostumbra agregar el artículo femenino al sustantivo masculino para hacer referencia a las diosas mujeres (*hē theós*). La crítica de Estilpón no propone entonces una corrección de la lengua, sino que podría interpretarse como una suerte de exhortación a la implementación del sustantivo femenino *theá*. Sin embargo, Estilpón se diferencia en este punto de Diodoro Crono, para quien un ajuste de este tipo no es necesario si el nombre, cualquiera sea su género, expresa lo que el hablante quiere decir.[20] En tercer lugar, tratando de contradecir a Estilpón, Teodoro explota la homonimia del sustantivo *kêpos*, que no solo significa "jardín", sino que también refiere a los genitales femeninos, pero esta estrategia dialéctica no es comparable, según Diógenes, a la que despliega Estilpón, cuyas habilidades dialécticas son superlativas.[21]

Por otra parte, los testimonios atribuyen a Estilpón ciertas críticas a la predicación atributiva. Éstas no son privativas del grupo megárico, sino que también se rastrean en Antístenes y, posteriormente, en Menedemo de Eretria, lo cual muestra que se trataba de un tópico extendido, frente al cual tomaron posición intelectuales de diversa raigambre. Con respecto a Estilpón, el testimonio de Plutarco comenta que éste "se pasaba la vida diciendo que una cosa no se predica de otra distinta" (*héteron hetérou mē kategoreîsthai*). De acuerdo con esta tesis, se objeta la posibilidad de predicar atributos que no sean idénticos al sujeto del cual se predican. Estilpón aporta los siguientes argumentos:

> Por el contrario, el planteo de Estilpón es de este tipo: "si predicamos el correr del caballo, no dice que es lo mismo lo predicado que aquello de lo cual se predica, sino diferente (*oú phēsi tautòn eînai tôi perì hoû kategoreîtai tò kategoroúmenon all' héteron*). Tampoco si sobre el hombre <decimos> que es lo bueno, sino que la definición de lo que es esencialmente es una para el

---

no es un dios porque es una estatua, pero el hecho de ser estatua no es compatible con el género femenino de la divinidad.

[20] Es a causa de esta diferencia que Montoneri (1984: 141) piensa que Estilpón adhiere al naturalismo lingüístico, lo cual no parece concordar con las otras críticas al lenguaje que el megárico desarrolla.

[21] Como se desprende de D.L. II.113 (*SSR* II.O.2, *FS* 261): "Tanto sobrepasaba al resto en su capacidad de inventar argumentos y su sofistería que por poco toda Grecia, con los ojos puestos en él, se ponía a megarizar (*megarísai*)" (traducción levemente modificada).

> hombre y otra para lo bueno (*toû tí ên eînai tòn lógon*). Y, a su vez, que el caballo exista no implica que exista alguien que corra, pues al pedir la definición (*tòn lógon*) de cada uno, no damos la misma sobre ambos. De allí que se equivocan los que predican uno de lo otro [...], pues si lo bueno es lo mismo que el hombre y el correr que el caballo, ¿cómo predicamos lo bueno del trigo y el remedio y, ¡por Zeus!, al mismo tiempo, el correr del león y del perro? Si son diferentes, no estamos diciendo adecuadamente que el hombre es blanco y el caballo corre (Plutarco, *Contra Colotes* 22-3.1120a-b; *SSR* II.O.29; *FS* 305).[22]

El argumento principal para impugnar la predicación atributiva es que no hay razón para atribuir legítimamente a un sujeto un predicado que es diferente a él, como ocurre con las sentencias "el caballo corre" y "el hombre es bueno". La diferencia entre sujeto y predicado puede ser de dos tipos. Por una parte, se trata de una diferencia en cuanto a la definición de la esencia del sujeto y el predicado. Si "hombre" y "bueno" poseen distintas definiciones, entonces son diferentes esencialmente y, por lo tanto, no pueden predicarse uno del otro. El supuesto de este argumento es que lo bueno no puede ser interpretado como un rasgo accidental del hombre, ya que los megáricos rechazan la multiplicidad de significados de ser y, consecuentemente, la posibilidad de distinguir entre sustancia y accidentes, lo cual justificaría la atribución de predicados múltiples. Esta crítica es reiterada en el razonamiento "velado", que cuestiona la distinción entre sustancia primera y accidentes, al mostrar casos en los que se llega a equívocos cuando un accidente se predica no solo de la sustancia, sino también de otro de los accidentes de la misma sustancia (*RS* 5.166b28-36).[23] Tampoco lo bueno podría formar parte de la definición esencial de hombre, y por lo tanto predicarse legítimamente de él, ya que eso nos obligaría a suponer la existencia de algún tipo de relación entre el universal "bueno" y el particular "hombre" que justifique la atribución predicativa, punto que Estilpón rechaza enfáticamente en el *FS* 303 (*SSR* II.O.27).[24]

Por otra parte, las diferencias no conciernen solo a la esencia de los sujetos y predicados, sino también a las condiciones de existencia de uno y otro. Por esa razón, el hecho de que exista un caballo difiere de que exista alguien que corra, lo que trae aparejado que no siempre que exista un

---

[22] Para Muller (1985: 171-173, *ad* 197) éste es un testimonio adicional a favor de la existencia de Ideas, ya que interpreta que el caballo y la bondad mencionados son esencias que poseen el estatus de Formas. Lo que Estilpón señalaría es que estas Formas deben ser concebidas como entidades separadas. Sin embargo, aunque en este contexto es posible distinguir entre predicados universales y entidades particulares, de las cuales las nociones universales se predican, no hay razón alguna para suponer que estos predicados correspondan a entidades que trascienden la realidad sensible.

[23] *Cfr. infra* III.2.

[24] *Cfr. infra* IV.4.

caballo éste correrá y que no siempre que exista alguien que corra será un caballo, de modo que no hay garantía de que el enunciado "el caballo corre" se adecue a lo real y no lo haga, en cambio, alguno de sus constituyentes, pero no ambos.[25] Por último, se llama la atención sobre el caso de aplicación de un mismo predicado a entidades diferentes. Si efectivamente el predicado "bueno" fuera idéntico al sujeto "hombre" y, por lo tanto, se predicara legítimamente de él, no sería posible explicar por qué ese predicado se atribuye también al trigo y al remedio.

Es interesante notar que Simplicio atribuye el rechazo a la predicación a la totalidad del grupo megárico y no sólo a Estilpón. Esto podría ser indicio de que se trataba de una tesis fundamental del programa filosófico megárico:[26]

> Por la ignorancia respecto de este punto, también los filósofos llamados megáricos, al tomar como evidente la premisa de que aquellas cosas cuyas definiciones son diferentes son también diferentes (*hôn hoi lógoi héteroi, taûta héterá esti*), y de que las cosas diferentes están separadas unas de otras, creían que esto probaba que cada cosa está separada de sí misma, pues dado que una es la definición de Sócrates músico y otra la de Sócrates blanco, precisamente Sócrates mismo estaría separado de sí mismo (Simplicio, *Sobre la* Física *de Aristóteles* 120.12-7; *SSR* II.O.30; *FS* 306).

Simplicio comenta el pasaje de *Física* I.2.185a1-b32, donde Aristóteles refuta la tesis que atribuye a Parménides y Meliso, según la cual "todo es uno".[27] Esta tesis postula una noción de ser absoluto que se diferencia de la concepción aristotélica, que sostiene que tanto "ser" como "uno" son conceptos que pueden predicarse con una pluralidad de sentidos. Uno de los corolarios de la tesis eleática es que anula la predicación, pues el hecho de predicar de una sustancia numerosos atributos no se condice con la unidad absoluta del ser. En este contexto, Aristóteles cita algunos infrutuosos intentos por evadir la multiplicidad que introducen los enlaces predicativos, entre los cuales se mencionan el rechazo del "es" copulativo, como hizo Licofrón, y el reemplazo de proposiciones del tipo "el hombre está caminando" (*badízon estín*) por "el hombre camina" (*badizeí*) (*Física* I.2.185b25-32, *SSR* III.F.20, *FS* 1129).[28]

---

[25] Como indica Máralém (2013b: 17-19).

[26] Esto explicaría por qué en *Sofista* 251a-c, Platón se refiere a una tesis similar a la de Estilpón, nacido con posterioridad a la escritura de este diálogo, detrás de la cual podrían ser identificados los megáricos.

[27] Sobre este punto, *cfr. supra* II.1.

[28] En el ejemplo del "el hombre está caminando (*badízon estín*)", está presente en griego el verbo *eimí* ("ser, estar"), acompañado por el participio masculino singular *badízon*. En el segundo caso, en cambio, se evade la utilización de *eimí* al colocar el verbo conjugado *badízei*. Este pasaje forma parte del concierto de testimonios sobre Menedemo de Eretria. Véase también Filópono, *Sobre la* Física

A los ejemplos que brinda Aristóteles, Simplicio suma las críticas megáricas a la predicación, que formarían parte de las estrategias para impugnar la multiplicidad que introduce el lenguaje. En la premisa inicial de su argumento, Simplicio repite lo ya establecido en el testimonio de Plutarco, a saber, aquellas entidades cuyas definiciones y condiciones de existencia son diferentes difieren entre sí y, por lo tanto, no es lícito vincularlas por medio de un enunciado predicativo. El testimonio de Simplicio agrega una premisa adicional: si las entidades son diferentes, entonces están separadas. Esto trae aparejadas dos consecuencias. Por una parte, en el caso de los enunciados predicativos del tipo "el hombre es bueno", "hombre" y "bueno", por poseer diferentes definiciones, están separados. Por otra parte, en el caso de enunciados predicativos que comparten el sujeto, pero le atribuyen predicados distintos, como es el caso de "Sócrates músico" y "Sócrates blanco", como la habilidad musical es distinta de la palidez, entonces Sócrates, que comparte ambos accidentes, está separado de sí mismo. Como afirma Aristóteles en *Metaf.* 5.1017a25-30, todos estos artilugios lingüísticos son inútiles porque, aunque no aparezca el verbo "ser", los múltiples predicados expresan diferentes modos de ser.

Desde el punto de vista de Estilpón, el fenómeno de la predicación vincula entidades que son diferentes con respecto a su esencia y con respecto a las condiciones de su existencia. La predicación atribuye a las cosas rasgos que exceden sus características esenciales, estableciendo a nivel lingüístico relaciones entre entidades que no tiene un correlato real. La única predicación posible es, desde el punto de vista megárico, la de tipo tautológica, que expresa la identidad entre sujeto y predicado. Esto comprometería a los megáricos con la afirmación de un monismo de tipo predicativo, que admite sólo la posibilidad de predicar de una entidad un único atributo que debe coincidir con el sujeto.[29]

III.2. La dialéctica megárica

Los megáricos son propulsores del desarrollo de un modelo "terapéutico" de la filosofía, pues, renunciando a la pretensión de conocer lo real, ponen su dialéctica de corte refutativo y belicoso al servicio del señalamiento de las ambigüedades lingüísticas que se producen en determinados contextos de enunciación.[30] Usualmente, la dialéctica de los megáricos es

---

de Aristóteles 49.18-21 (*SSR* III.F.20, *FS* 1130), donde se indica que Menedemo cambiaba las expresiones para evadir la multiplicidad que introduce la multiplicación.

[29] Sobre el concepto de "monismo predicativo", *cfr. supra* II.1. Sólo admitiendo que tanto Parménides como los megáricos sostienen un monismo de tipo predicativo, puede señalarse una influencia del eléata sobre el grupo megárico.

comprendida con independencia de la filosofía del lenguaje que la sustenta, lo cual alimenta la opinión de que se trata de una práctica sin objetivos filosóficos serios, cuyo único propósito es refutar al interlocutor a cualquier costo.[31] Platón contribuyó en gran medida a instituir esta perspectiva, al presentar en el *Eutidemo* la dialéctica megárica en contraste con la refutación (*élenkhos*) socrática, a la que a primera vista se parece.[32] Mientras la refutación socrática posee una función epistémica, que consiste en el cuestionamiento de las creencias falsas del interlocutor, y una función existencial, que pretende inducir a los interlocutores a modificar aspectos de la forma en la que viven, la dialéctica megárica, que Platón caracteriza como "erística", no permite conocer lo que es y no persigue una mejora ética en el interlocutor.[33]

En sus *Refutaciones sofísticas* Aristóteles juzga de modo igualmente negativo a la dialéctica megárica.[34] La refutación que los erísticos impulsan tiene un carácter aparente (*RS* 1.164a20-1),[35] que se debe a que sus

---

[30] Parry (2012: 71-73).

[31] Ésta opinión extendida es sostenida, entre otros, por Vlastos (1983 [1996]: 30, n. 14), Kerferd (1981: 62-63) y Weiss (2000: 71-72).

[32] Dorion (2000: 43-49), Máralém e Inverso (2012: 26-28, 42-66) y Gardella (2013: 60-65). Hitchcock (2000: 62-63) señala que la erística megárica derivaría del *élenkhos* tal como éste era practicado por Sócrates. Además del *Eutidemo*, consúltense también *Menón* 75c-d, *República* 5.454a y *Teeteto* 164c-d.

[33] Sobre la función epistémica del *élenkhos*, a partir de la lectura de los diálogos platónicos tempranos no queda claro si éste permite refutar las premisas sostenidas por el interlocutor y demostrar la verdad de las premisas socráticas, como sostiene Vlastos (1983 [1996]), o si, por el contrario, la refutación sólo se limita a señalar las inconsistencias presentes en el grupo de premisas del interlocutor socrático, sin demostrar la verdad o falsedad de ninguna tesis, como sostiene Benson (1987 [1996]: 97-118, 1995: 45-112). Sobre la función existencial del *élenkhos*, *cfr.* Brickhouse y Smith (1991 [1996]).

[34] Dorion (1995: 32-53) ha señalado que el blanco principal de las críticas del tratado aristotélico serían los megáricos, no los sofistas, como arguye Kerferd (1981: 4-5). El argumento más fuerte para sostener esta tesis es la importancia que Aristóteles allí le concede al tratamiento del *élenkhos*, analizado en los capítulos 4-11 (desde el punto de vista del interrogador) y 19-30 (desde el punto de vista de quien responde), competencia dialéctica no desarrollada por los sofistas, sino por los socráticos, ya sea Sócrates mismo, ya Platón, ya los megáricos. Además de la refutación, Aristóteles analiza cuatro objetivos adicionales que persiguen los erísticos: el error (*pseûdos*), la paradoja (*parádoxon*), el solecismo (*soloikismós*) y, en quinto lugar, hacer que el interlocutor hable de más (*adoleskhêsai*), esto es, obligarlo a decir muchas veces lo mismo (*RS* 3.165b12-18).

[35] *Cfr. RS* 2.165b7-8, donde Aristóteles brinda una definición de los argumentos erísticos, que junto con los didácticos (*didaskalikoí*), dialécticos (*dialektikoí*) y críticos (*peirastikoí*), constituyen los cuatro géneros de argumentos que pueden utilizarse en una conversación: "Los erísticos <son argumentos> deductivos o aparentemente deductivos, que parten de opiniones aparentemente plausibles, pero

razonamientos no son verdaderas deducciones o parten de opiniones que no son realmente *tà éndoxa*, esto es, opiniones generalmente admitidas por todos, o por la mayoría, o por los sabios, que tienen un carácter verosímil.[36] En todos los casos, los argumentos erísticos no satisfacen las exigencias que impone la definición aristotélica de la refutación, cuya ignorancia es señalada como la causa última de todos los tipos posibles de refutación erística (*RS* 6.168a17.20).[37] Asimismo, la refutación erística se caracteriza por explotar una serie de ambigüedades en torno a las expresiones lingüísticas, ya a nivel de los nombres, como es el caso de la homonimia, la acentuación y la forma de expresión (*skhêma léxeos*); ya de las proposiciones, como ocurre con el caso de la ambigüedad (*amphibolía*), la unión y la separación, todas las cuales integran el grupo de las refutaciones que se producen "en base a la expresión" (*parà tèn léxin*) (*RS* 4.165b23-24). Por el contrario, las refutaciones que "prescinden de la expresión" (*éxo tês léxeos*) no respetan los criterios para realizar una correcta deducción y, en consecuencia, cometen algún tipo de falta lógica en la estructuración del razonamiento. Esto ocurre particularemente con las refutaciones en base al accidente (*parà tò sumbebekós*), a la ignorancia de la refutación, al consecuente (*tò parà tò hepómenon*), a la confusión entre el sentido absoluto o relativo de una expresión, y también cuando se comete una

---

que no lo son" (*eristikoì d' hoi ek tôn phainoménon endóxon, mè ónton dé, syllogistikoì è phainómenoi syllogistikoí*). Las traducciones de *Refutaciones sofísticas*, hechas en base a la edición de Ross (1958 [1991]), me pertenecen.

[36] Sobre el valor de las *tà éndoxa* para el método dialéctico aristotélico, véase el tradicional trabajo de Owen (1961) y los comentarios de Bieda (2003: 195-201).

[37] *RS* 5.167a23-27: "La refutación es pues la contradicción (*antíphasis*) de algo idéntico y único, no de un nombre sino de una cosa (*prăgmatos*), y no de un nombre sinónimo, sino del mismo nombre, <que procede> a partir de premisas dadas necesariamente (sin tener en cuenta la premisa inicial) y <que tiene lugar> según el mismo aspecto, en relación a la misma cosa, del mismo modo y en el mismo tiempo" (*katà tautò kaì pròs tautò kaì hosaútos kaì en tôi autôi khrónoi*). A primera vista, parecería haber una contradicción entre las condiciones para lograr una refutación, ya que se afirma que ésta es la contradicción de una cosa, pero no de un nombre y, luego, que es la contradicción del mismo nombre, y no de un nombre sinónimo. Por este motivo, Dorion (1995: 239, n. 66) propone comprender el término *prăgma*, que tradujimos de modo general por "cosa", como "sentido". La refutación es entonces la contradicción de uno solo de los sentidos que puede tener un nombre, con lo cual esta condición excluye los casos de homonimia donde se pueden explotar los diversos significados del mismo nombre en vistas a refutar uno de ellos y mantener el otro. La definición de la refutación también excluye la posibilidad de utilizar nombres sinónimos, que se admitirá luego, bajo ciertas restricciones, en *RS* 6.168a29-33. Ésta es la definición más completa que brinda Aristóteles sobre la refutación. Véanse también las definiciones parciales de *RS* 1.165a2-3, 9.170b1-2, 10.171a2-5.

petición de principio, se indica como causa lo que no es causa y se convierten muchas preguntas en una (*RS* 4.166b21-27).[38]

Si la dialéctica megárica se comprende, en cambio, a la luz de la teoría del lenguaje que la fundamenta, es posible tentar un diagnóstico sobre ella diferente al platónico y al aristotélico. A partir del señalamiento de la inadecuación existente entre el lenguaje y la realidad a la que éste aspira a referir, la dialéctica megárica tiene por objetivo señalar las ambigüedades inherentes al lenguaje que alimentan para los usuarios poco precavidos de una lengua la falsa pretensión de conocimiento.[39] En este aspecto, la refutación megárica se asemejaría a la socrática, que también se propone como meta ayudar a los interlocutores a reconocer que en realidad no saben lo que creen saber. Sin embargo, se distanciaría de ésta no solo por su modalidad confrontativa, sino también por el empleo de razonamientos que se basan en las mismas ambigüedades del lenguaje que se pretenden señalar, las cuales abarcan un amplio espectro que incluye ambigüedades a nivel de los nombres, de las estructuras predicativas y de los razonamientos.

Con el objetivo de ilustrar cómo opera la dialéctica megárica, cito a continuación, a modo de ejemplo, dos tipos de razonamientos. El primero de ellos aparece en la sección final del *Eutidemo*, como parte del elenco de argumentos con el que los hermanos Eutidemo y Dionisodoro refutan al joven Ctesipo:

> – Pero me parece, Eutidemo, que te adormilaste sin estar dormido y, si fuera posible hablar sin decir nada, también lo estarías haciendo.
> – ¿Y acaso no es posible –dijo Dionisodoro– que las cosas que se callan hablen [decir las cosas que se callan] (*ê găr oukh hoiôn t', éphe ho Dionysódoros, sigônta légein*)?
> – De ninguna manera –contestó Ctesipo–.
> – ¿Y tampoco que las cosas que se dicen se callen [callar las cosas que se dicen] (*âr' oudè légonta sigân*)?
> – Todavía menos –dijo– (*Eutd.* 300a6-b3).[40]

Este argumento se construye en base a una ambigüedad sintáctica propia de las proposiciones objetivas griegas que se construyen con participio en acusativo y verbo en infinitivo, en las que el participio puede ser objeto directo del infinitivo ("decir las cosas que se callan", "callar las cosas que se dicen") o sujeto ("que las cosas que se callan hablen", "que las cosas que se dicen se callen"), lo cual expresa la idea absurda de que

---

[38] Aristóteles no justifica plenamente el criterio en base al cual elabora esta clasificación, salvo en *RS* 6.169a18-21. Al respecto, véase (Dorion 1995: 70-89).
[39] Gardella (2013: 47-67).
[40] Traducción modificada. Entre corchetes consignamos traducciones alternativas que no generan un argumento absurdo.

aquello mismo que callamos puede hablar o aquello mismo que decimos puede callarse. Asimismo, ambas locuciones presentan otra ambigüedad. Si se sobrentendiera el pronombre personal de primera persona singular en acusativo *me*, los participios *sigônta* y *légonta* podrían ser modificadores del pronombre elidido que señalan la posibilidad de callar mientras se habla o hablar mientras se hace silencio ("que <yo>, callando, hable"; "que <yo>, hablando, calle").

En *Refutaciones sofísticas* Aristóteles indica que este argumento opera en base a la ambigüedad (*amphibolía*), que en este tratado refiere exclusivamente a los casos que tienen lugar cuando alguno de los elementos de una frase puede cumplir más de una función sintáctica. Aristóteles presenta algunos ejemplos, que incluyen al del *Eutidemo*:

> <Las refutaciones> que se basan en la ambigüedad (*amphibolían*) son las siguientes: "querer que los enemigos me atrapen" [querer que yo atrape a los enemigos] (*tò boúlesthai labeîn me toùs polemíous*). También "¿acaso eso que alguien conoce, eso <mismo> conoce?" [¿acaso <alguien> conoce eso que conoce?] (*âr' hó tis ginóskei, toûto ginóskei*). En el mismo argumento es posible interpretar como conocedor no solo al que conoce sino también a lo que es conocido. También "¿acaso eso que alguien ve, eso <mismo> ve? [¿acaso <alguien> ve eso que ve?] (*âra hó horâi tis, toûto horâi*). Ve una columna, de modo que la columna ve". También "¿acaso tú dices que eres eso que tú dices ser? [¿acaso tú dices que existe eso que tú dices que existe?] (*âra hò sỳ phèis eînai, toûto sỳ phèis eînai*). Dices que eres piedra [dices que la piedra existe], entonces tú dices ser piedra" (*phèis dè líthon eînai, sỳ ára phèis líthos eînai*). También "¿acaso es posible que las cosas que se callan hablen?" [¿acaso es posible decir las cosas que se callan?] (*âr' ésti sigônta légein*), pues es también confuso el "decir las cosas que se callan" <porque es posible interpretar> no solo que el que habla calla, sino también que las cosas dichas <ellas mismas, se callan> (*tò te tòn légonta sigân kaì tó tà legómena*) (*RS* 4.166a6-14).

Todos estos ejemplos ponen de manifiesto la ambigüedad de las construcciones sintácticas griegas en las que un pronombre, sustantivo o participio en acusativo puede cumplir la función sintáctica de sujeto u objeto directo de un verbo infinito. Aristóteles suma otros ejemplos, como el del conocimiento y la visión, en los cuales la ambigüedad se produce cuando se emplean proposiciones susbordinadas por un pronombre relativo, que pueden ser interpretadas como sujeto del verbo conjugado o como atributo de un pronombre demostrativo que cumple la función de objeto directo del verbo. Un argumento similar al que cita Aristóteles sobre la piedra se atribuye al megárico Estilpón:

> Parece que Teodoro el cirenaico era apodado el dios porque Estilpón le preguntó lo siguiente: "¿acaso, Teodoro, eres precisamente eso que dices ser?" [¿acaso, Teodoro, eres eso que dices que existe?] (*ârá ge, Theódore, hò phèis*

> *eînai, toûto kaì eî*). El otro asintió. "¿Dices que eres dios?" ["¿Dices que dios existe?"] (*phèis d' eînai theón*). Y cuando el otro estuvo de acuerdo, le dijo: "por lo tanto, eres dios" (*theòs eî ára*). Aceptándolo con gusto, rompió a reír y dijo: "pero, bandido, con el mismo argumento podrías reconocer también que eres una urraca e innumerables otras cosas" (D.L. II.100, *FS* 275, *SSR* II.O.13).[41]

Además de los matices que pueden adquirir las traducciones de este pasaje de acuerdo a la adopción del valor copulativo o existencial del verbo ser, la ambigüedad del razonamiento reside nuevamente en la doble interpretación que puede hacerse de la sintaxis de la frase. La segunda pregunta que Estilpón formula a Teodoro puede ser analizada de dos maneras, ya sea que se interprete al acusativo *theón* como sujeto de la frase ("dices que Dios existe"), ya como el predicativo sujetivo del pronombre personal de segunda singular *se* sobreentendido ("dices que <tú> eres Dios"). Mientras Teodoro adhiere a la primera posibilidad, Estilpón toma la segunda y concluye que Teodoro cree ser un dios.

El segundo razonamiento que presento a continuación tiene por objetivo poner en evidencia el error de atribuir a entidades rasgos que éstas no poseen realmente. En el *Eutidemo*, Sócrates compara su encuentro con los hermanos megáricos con la batalla que Heracles sostuvo contra la Hidra de Lerna y el cangrejo, y se lamenta por no poder llamar a un auxiliar, como aquél hizo con su sobrino Yolao. A partir de esta mención, los hermanos construyen una serie de argumentos en torno a las nociones de parentesco:

> En rigor, Ctesipo, si me respondes –dijo Dionisodoro–, enseguida vas a estar de acuerdo con esto. Dime: ¿tienes un perro?
> – Y es muy bravo –contestó Ctesipo–.
> – ¿Y tiene cachorros?
> – Y son como él –dijo–.
> – ¿Entonces el perro es su padre?
> – Al menos yo lo vi apareándose con la perra –dijo–.
> – ¿Entonces qué? ¿El perro no es tuyo?
> – Claro que sí –dijo–.
> – ¿Entonces, siendo padre, es tuyo, de modo que el perro resulta tu padre y tu eres hermano de los cachorros? (*Eutd.* 298d-e).

Dionisodoro pregunta a Ctesipo si posee un perro y si el perro es padre. Cuando éste responde afirmativamente, aquél concluye, combinando ilegítimamente la noción de propiedad con la de parentesco, que si el perro es padre y es de Ctesipo, entonces el perro es padre de Ctesipo y éste es hermano de los cachorros del perro. Aristóteles clasifica este argumento como un tipo de refutación que depende del accidente (*parà tò*

[41] Traducción modificada.

sumbebe̲kós) (*RS* 24.179a34-5). Este tipo de argumentos tienen lugar "cuando se piensa que algo se da por igual en el sujeto y en el accidente" (*RS* 5.166b28-30), es decir, cuando alguno de los accidentes del sujeto se predica no solo del sujeto, sino también de otro de sus accidentes.[42] En el ejemplo del *Eutidemo*, los accidentes "ser padre" y "ser tuyo" se predican del perro, pero la falacia se genera cuando se pretende vincular a los atributos entre sí, asociando la posesión con el parentesco, lo cual permite concluir que el perro es el padre de Ctesipo. Sin embargo, cabe desatacar que para Aristóteles este tipo de predicación puede ser legítima en algunos casos. En efecto, cuando se trata del género y la especie, todo cuanto se atribuye al predicado se atribuye también al sujeto, *e.g.* "hombre" se predica de la entidad particular y "animal" de "hombre", de modo que "animal" se predica del hombre particular.[43] Por esta razón es que Aristóteles indica que la solución de estas falacias consiste en indicar en qué casos específicos la atribución no es legítima, aunque no aporta criterio alguno para decidirlo (*RS* 24.179a26-30).

Dentro de este grupo de paralogismos, Aristóteles incluye un ejemplo asociado a la noción de "conocimiento": "¿Acaso conoces lo que estoy por preguntarte?" (*âr' oîdas hò méllo̲ se ero̲tân*), "¿Acaso conoces al que se acerca o al que está tapado?" (*âr' oîdas tòn prosiónta, è̲ tòn enkekalumménon*) (*RS* 24.179a33-5).[44] En el caso del ejemplo del conocimiento de lo que alguien está por preguntar, se espera que el interlocutor responda negativamente para que, cuando se le formula la pregunta, éste se dé cuenta de que en realidad la sabía y que, por ende, sabe y no sabe la misma pregunta. Asimismo, este razonamiento incluye una ambigüedad vinculada al verbo *oîda* ("conocer"), ya que éste puede hacer referencia tanto al conocimiento de la pregunta que se va a formular como al conocimiento de la respuesta a esa pregunta. El caso del hombre velado es análogo. Se espera que el interlocutor afirme que no conoce al hombre velado, para que, una vez descorrido el velo que cubre a alguien que sí conoce, pueda imputársele que conoce y no conoce al mismo hombre.

Este último argumento es más conocido como "velado" y tiene sin dudas un origen megárico, ya que la tradición lo atribuyó a Eubúlides y a Diodoro Crono.[45] Luciano testimonia la siguiente versión:

> Comprador: – ¿A cuál llamas "velado" y a cuál "Electra"?
> Crisipo: – Electra es ese personaje bien conocido, la hija de Agamenón, que sabe y al mismo tiempo no sabe las mismas cosas. Al aparecer junto a ella

[42] Seguimos en este punto el análisis de Bueno (1988: 9-12). Véanse también Dorion (1995: 233-235) y Bäck (2000: 256-259).
[43] *Cfr. RS* 24.179a37-39 y *Cat.* 5.3a15-20.
[44] Véanse los ejemplos adicionales de *RS* 5.166b32-6.
[45] D.L. II.108, 111-112 (*SSR* II. B.13, F.1; *FS* 151, 196); Temistio, *Discursos* II.30b-c (*SSR* II.F.31; *FS* 253).

> Orestes todavía sin darse a conocer, ella sabe quién es Orestes, porque es su hermano, pero no sabe quién es ese Orestes <que está frente a ella>. A su vez, en cuanto al velado, escucharás un argumento realmente sorprendente. Contéstame: ¿sabes quién es tu propio padre?
> Comprador: – Sí.
> Crisipo: – ¿Entonces qué? Si yo, tras colocar a tu lado a alguien velado, te pregunto: "¿sabes quién es?", ¿qué dirás?
> Comprador: – Evidentemente que no lo sé.
> Crisipo: – Pero precisamente ese hombre era tu padre, de modo que si no sabes quién es, es evidente que no sabes quién es tu propio padre.
> Comprador: – De ningún modo. Al contrario, al sacarle el velo sabría la verdad (*La compra de vidas* 22-3; *FS* 165).[46]

En este caso el argumento toma el nombre de "Electra" porque se estructura en base al episodio del encuentro entre la hija de Agamenón y su hermano Orestes, a quien en primera instancia no reconoce. El argumento pretende señalar la situación paradojal en la que se encuentra Electra que no conoce y al mismo tiempo conoce a su hermano. De acuerdo con la explicación que brinda Aristóteles en *RS* 5.166b28-32, la conclusión paradójica que se deduce del argumento se obtiene al predicar el mismo atributo –"ser conocido"– tanto de la entidad –*e.g.* Orestes– como de alguno de sus accidentes –*e.g.* "estar velado"–. El valor de este argumento es que aúna una crítica ontológica, al manifestar las dificultades que trae aparejada una perspectiva metafísica que, como la de Aristóteles, apuesta a distinguir entre sustancia y accidentes; y una crítica gnoseológica, al llamar la atención sobre la dificultad que existe para determinar qué es conocer y qué condiciones debe cumplir aquél que se precie de ser conocedor. Debido a este último aspecto, el razonamiento de tipo "velado" puede emparentarse con aquél que opera en torno a la homonimia del verbo *manthánein*, que puede significar tanto "aprender", cuando no se conoce nada sobre determinado asunto, como "comprender" algo sobre lo que ya se posee algún tipo de conocimiento.[47]

Por medio de razonamientos como los recién presentados, los megáricos ponen al descubierto, en el transcurso del procedimiento dialéctico, las múltiples ambigüedades que exhibe el lenguaje, todas las cuales son causa de la falta de adecuación que existe entre las palabras y las cosas.

---

[46] *Cfr.* Miguel de Éfeso, *Sobre las* Refutaciones sofísticas, 125.18-30, 161.12-4 (*FS* 163-164).

[47] Según indican Platón en *Eutd.* 275d3-278a7 y Aristóteles en *RS* 4.165b30-4.

4

Las críticas a la teoría platónica de las Formas: las versiones regresivas del argumento del tercer hombre

4.1. Las versiones platónicas del *Parménides*

Una de las objeciones a la teoría de las Formas es el argumento del tercer hombre, cuya importancia radica en que parecería ser una crítica letal a la metafísica platónica. Mucho se ha discutido sobre quién fue al autor de este razonamiento. Se suele señalar que pudo haber sido Platón mismo, en un gesto de autocrítica que le valió las más grandes loas, o el joven Aristóteles, quien habría criticado la teoría de su maestro cuando ingresó a la Academia. Ambas hipótesis son deudoras de cierta visión tradicional sobre el desarrollo de la historia de las ideas que, o bien entiende a las teorías filosóficas como constructos formulados en aislamiento, o bien reconoce como único diálogo existente entre intelectuales a aquél que tiene lugar entre maestros y discípulos.

La restitución de la zona de tensión dialógica en la que se gestó la teoría de las Formas permite una reinterpretación de su génesis y desarrollo, pues pone de manifiesto las múltiples y virulentas críticas que ésta motivó en distintos miembros del círculo socrático, las cuales anteceden a la redacción del *Parménides* y a las críticas de Aristóteles. Éste es el caso de Antístenes, que refutó distintos aspectos de la metafísica platónica a partir de los principios de su filosofía materialista, y de los megáricos, que formularon distintos argumentos contra la teoría de las Formas, entre los que se cuentan algunas versiones del tercer hombre, usualmente soslayadas por los estudios canónicos sobre este tema.[1] Los próximos capítulos están dedicados a analizar distintas versiones del tercer hombre, que serán agrupadas según la clasificación tradicional en "versiones regresivas", cuyo corolario principal es la afirmación de un regreso infinito de Formas, y "versiones no regresivas", que postulan la existencia de una tercera entidad que tiene por función conectar el plano de las Ideas con el de las entidades sensibles. Para comprender la estructura y el alcance de las versiones megáricas, que pueden agruparse bajo esta

[1] Sobre la crítica de Antístenes a la teoría de las Formas, *cfr. supra* III.1.

última rúbrica, es necesario conocer las versiones de tipo regresivas, a cuyo estudio se consagra el presente capítulo.

El último período de la producción intelectual de Platón se inicia con el *Parménides*, diálogo donde se someten a revisión algunos aspectos de su teoría de las Formas, que lo conducirán a la reformulación de puntos centrales de su metafísica en el *Sofista*.[2] Éstos comprenden, entre otros, la prueba de la existencia de un no ser relativo y la admisión de la comunicación (*symploké*) entre las Formas, a partir de las cuales se justifica la posibilidad de los enunciados falsos. En el *Parménides* Platón recrea una conversación ocurrida en un tiempo remoto entre un Sócrates joven e inexperto que expone la teoría de las Formas al gran Parménides, cuyo examen pormenorizado y sutil refuta a Sócrates en numerosas oportunidades. Esta conversación es transmitida por una imbricada cadena de intermediarios: Céfalo cuenta el relato que, junto a Glaucón y Adimanto, escuchó de Antifonte, quien a su vez sabía la conversación de memoria por haberla escuchado en numerosas oportunidades de Pitodoro, testigo directo del encuentro entre Sócrates, Parménides, Zenón y Aristóteles.[3] La situación dramática no solo es ficticia, sino también inverosímil, ya que ni Sócrates sostuvo una teoría de las Formas ni Parménides discutió alguna vez contra ella. Esto oculta el verdadero escenario intelectual en el que se desarrollaron estas críticas y los verdaderos actores que participaron de la disputa. Aunque un lector de la época, expectador o partícipe inmerso en el escenario intelectual del momento, seguramente percibiría la inverosimilitud del relato y podría identificar quiénes eran los verdaderos personajes que se escondían detrás de la dramatización platónica, para nosotros, lectores y lectoras contemporáneos del texto, estas estrategias retóricas se naturalizan y se vuelven imperceptibles, debido en parte a la gran distancia que nos separa

---

[2] La fecha de composición del *Parménides* es anterior a la del *Teeteto*. La razón principal a favor de esta hipótesis es que en *Teeteto* 183e-184a se alude a un encuentro entre Parménides y Sócrates que puede hacer referencia al *Parménides*, donde esta reunión se escenifica. La fecha de composición del *Teeteto* puede situarse entre el 368 y 367 a. C., por lo tanto el *Parménides* debió ser escrito un poco antes, entre fines de la década del `70 y comienzos de la década del `60.

[3] En este punto, el *Parménides* presenta una estructura narrativa similar a la del *Banquete*. *Cfr.* Zuckert (1998: 875-883) y Fierro (2001: 24-27). La fecha dramática de la conversación original entre Parménides, Zenón, Sócrates y Aristóteles, uno de los Treinta tiranos, es probablemente el 450 a. C. La fecha de la conversión entre Antifonte y Céfalo debe ser posterior al 399, ya que, si Sócrates hubiera estado vivo, Céfalo habría hablado directamente con él. La fecha de la conversación entre Céfalo, Glaucón y Adimanto es posterior al 399, aunque es imposible precisar este dato con exactitud. Habría entonces un lapso de cincuenta años entre la conversación original y el relato de Céfalo, distancia que no tiene parangón con otros diálogos.

de la época clásica y al conocimiento parcelado que tenemos sobre ella. Identificar a los megáricos como autores de algunos de los argumentos del *Parménides* auspicia líneas de interpretación que permiten echar luz sobre los intelectuales difuminados detrás de las figuras de Sócrates y Parménides.

La teoría de las Formas es enunciada en el *Parménides* como respuesta a la paradoja de Zenón. Ésta se presenta como una ayuda para el argumento de Parménides, según el cual todo es uno, al mostrar que la multiplicidad no existe, ya que, de ser así, las mismas cosas serían tanto semejantes (*hómoion*) cuanto desemejantes (*anómoion*), pero esto es imposible ya que lo que es semejante no puede ser desemejante; ni lo desemejante, semejante, de modo que la multiplicidad no existe (127d-128e).[4] Para rebatir la opinión de Zenón, Sócrates apela a la teoría de las Formas, que le permite explicar la presencia de propiedades contrarias en las entidades sensibles. En efecto, la causa de que éstas se muestren, a la vez, semejantes y desemejantes es la relación de participación que mantienen con las Formas de semejanza y desemejanza. Aunque se admite este tipo de vínculo, Sócrates niega rotundamente la posibilidad de que las Formas, caracterizadas como entidades en sí y por sí y separadas, reciban afecciones contrarias (*tanantía taûta páthe páskhonta*) o puedan mezclarse y discernirse (*sunkeránnusthai kaì diakrínesthai*) (128e-129e).

La exposición de la teoría de las Ideas suscita el señalamiento por parte de Parménides de dos dificultades inherentes a esta teoría: en primer lugar, la extensión del ámbito eidético (130a-131a); en segundo lugar, el problema de la relación entre Formas y particulares (131a-133a). Ésta última es cuestionada a partir del dilema de la participación (131a-132a), las dos versiones del argumento del tercer hombre (132a-b; 132d-133a) y la posibilidad de comprender las Formas como unidades conceptuales (132b-d), lo cual lleva a tratar la hipótesis de la ausencia de relación entre Formas y particulares, que tiene como principal corolario la afirmación del carácter incognoscible de las Ideas (133a-134e). Los argumentos parmenídeos no constituyen refutaciones de la teoría socrática, sino que sólo exponen dificultades o *aporíai*, para las cuales es verosímil suponer que Platón tuviera ya una solución antes de exponerlas en el diálogo.[5]

Me interesa especialmente considerar el llamado "dilema de la participación" y la primera versión del argumento del tercer hombre. Ambos constituyen una crítica a la relación de participación que Sócrates

---

[4] Sobre la paradoja de Zenón presentada en el *Parménides*, *cfr.* Allen (1983 [1997]: 76-89) y Rickless (2007: 45-46). A Zenón se le atribuyen argumentos en contra de la multiplicidad, pero también argumentos en contra de la noción de unidad, de modo tal que no sería un defensor de la tesis que Platón adjudica a Parménides, como ha mostrado Solmsen (1971: 116-141). *Cfr. supra* II.1.

[5] Brisson (1994: 31, 43).

da por supuesta en la presentación de su teoría, pues impugnan este concepto al mostrar los problemas que suscita para las tesis de la unidad (dilema de la participación) y unicidad (tercer hombre) de las Formas. Por otra parte, dado que la participación es el fundamento ontológico de la aplicación de nombres universales a las entidades sensibles, ambas objeciones poseen corolarios a nivel semántico, ya que muestran que la participación no puede garantizar la utilización de este tipo de nombres para referir a las entidades sensibles.[6] Ésta es la crítica que también proponen las versiones megáricas del tercer hombre, de modo que, al considerar este problema, se podría suponer que Platón evoca en el *Parménides* las objeciones que los megáricos desarrollaron contra su teoría.

El dilema de la participación viene precedido por un señalamiento de tipo semántico:

> ¿Te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas, reciben sus nombres (*hôn tàde tà álla metalambánonta tàs eponumías autôn ískhein*), como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas? (130e-131a).[7]

A causa de la relación de participación, las cosas sensibles no solo adquieren la propiedad de la Forma, sino que también reciben el nombre que a esa Forma corresponde. Los nombres universales poseen una doble referencia, ya que de manera primaria refieren a la Forma y, de manera derivada, a las entidades sensibles. Esta denominación derivada es caracterizada por Platón como "eponimia" (*eponymía*).[8] La coincidencia nominal entre Formas y particulares sensibles es caracterizada como "homónima" (*homónymos*).[9] A la luz del vínculo entre participación y nominación, el dilema de la participación podría ser interpretado como un razonamiento que no solo objeta aspectos de la ontología platónica, sino también de la teoría semántica de la eponimia que en esa ontología se fundamenta. El dilema se estructura como una *reductio ad absurdum*, pues sostiene que si las cosas sensibles participan de la Forma, lo hacen o de la

---

[6] Sobre este punto, *cfr.* Bestor (1978: 189-202, 1980: 38-65).

[7] Las traducciones del *Parménides* pertenecen a Santa Cruz (1988 [1992]).

[8] *Cfr. Fedón*, 102b2, c10, 103b7-8.

[9] *Cfr. Fedón*, 78e2, *Parm.* 133d3 y *Timeo* 52a5. En estos pasajes no se hace referencia a la relación de participación que justifica la denominación compartida. Incluso, a propósito del argumento que en el *Parménides* sostiene la completa separación entre el ámbito sensible y el inteligible, Platón aclara que las entidades sensibles, aunque fueran homónimas de las Formas, serían lo que son no por participar de las Ideas, sino por relacionarse entre sí (*Parm.* 133c4-d5), de modo que el nombre homónimo que compartirían con las Formas no se justificaría en ningún tipo de vínculo ontológico. Sobre este punto, véase Santa Cruz (1988 [1992]: 44, 52, nn. 43, 64).

totalidad o de una parte de ella, pero como es imposible que las cosas participen en alguna de esas modalidades, es necesario concluir que no hay participación. Este dilema comprende la relación de participación como si se tratara de una presencia física de las Ideas en las cosas, como ocurre también en *Eutd.* 300e-301c.[10] Si la cosa participa de la Forma en su totalidad, la Forma, siendo una, estará presente en todas las cosas de manera completa. Ahora bien, como las cosas sensibles están separadas unas de otras, la Forma, a pesar de ser una, estaría separada de sí misma (131b), con lo cual se pondría en jaque su identidad.

Para replicar a la objeción de Parménides, Sócrates compara la participación con el día (*hēméra*), que siendo uno y el mismo, puede estar en varios lugares (131b). Tras reemplazar el ejemplo del día por el del velo, Parménides arguye que las Formas son divisibles y que las cosas, al participar de las Formas, lo hacen sólo de una parte suya (131c).[11] Esta tesis impugna la unidad de las Formas, al concebirlas como una suma de partes que pueden existir incluso con independencia del conjunto. La participación en una parte de la Forma genera consecuencias absurdas a nivel ontológico, ya que, como se ejemplifica, las múltiples cosas grandes serían grandes por la presencia de una parte de la grandeza que es más pequeña que la grandeza en sí. Asimismo, de este modo de comprender la participación se deducen ciertos corolarios a nivel semántico. En efecto, la participación en una parte de la Forma sería suficiente para justificar que las entidades sensibles reciban el nombre de esa parte. Sin embargo, al no haber una única Forma que se erija como garante de un sentido unívoco, se podría constatar cierta ambigüedad semántica, ya que numerosas porciones de una misma Forma serían el fundamento de la utilización de un mismo nombre, que expresaría entonces una pluralidad de sentidos correspondientes a cada una de las partes de la Idea, cuya vinculación y transitividad no podrían ser asegurados.

La objeción del tercer hombre se presenta como una consecuencia directa del dilema de la participación. Esta objeción impugna la unicidad de las Ideas, al mostrar que existen múltiples Formas que ostentan la misma propiedad.[12] La primera formulación del tercer hombre del *Parménides* viene prologada por una referencia al principio de lo uno sobre lo múltiple, que intenta restablecer la unidad de la Forma que fue impugnada por el segundo cuerno del dilema de la participación:

---

[10] Sobre este punto, véanse los comentarios de Fujisawa (1974: 30-39).

[11] No queda claro si Sócrates se refiere a la luz del día, que para los griegos es una realidad material, o al día en tanto período de tiempo. Si se tratara del primer caso, entonces el ejemplo del velo no tergiversaría la opinión socrática; si se tratara del segundo, en cambio, Parménides malinterpretaría el ejemplo socrático al reemplzarlo por el del velo, que es una entidad material.

[12] Allen (1983 [1997]: 152).

> Pienso que tú crees que cada Forma es una (*hèn hékaston eîdos eînai*) por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay cierta Idea que es una y la misma en todas (*mía tis ísos dokeî idéa he autè eînai epì pánta idónti*); y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno (*Parm.* 132a).[13]

Según este principio, cuando un conjunto de entidades particulares comparte una propiedad, *e.g.* la de la grandeza, es necesario que exista una Idea que, como la Idea de grandeza, explique la presencia de esa característica en las entidades sensibles. Este principio es también establecido en *Rep.* 10.596a, donde se indica que "solemos establecer una única Forma para cada multiplicidad de cosas a las que aplicamos el mismo nombre"

(*perì hékasta tà pollá, hoîs tautòn ónoma epiphéromen*).[14] Con este criterio, se aumenta irrestrictamente la extensión del ámbito eidético, pues existirían Formas para cualquier conjunto de múltiples sensibles que posean el mismo nombre, *e.g.* Formas de artefactos como cama y mesa (*Rep.* 10.596b) o Formas de sustancias, de las que Platón duda e incluso rechaza, como las Formas de hombre, fuego y agua, o de pelo, barro y basura (*Parm.* 130b-e4).[15] El principio de lo uno sobre lo múltiple supone la teoría de la eponimia, ya que los particulares sensibles reciben su nombre gracias a la Forma en la que participan, de modo que, a igual denominación, se supone la participación en la misma entidad. Por medio del argumento del tercer hombre, Parménides impugna el principio de lo uno sobre lo múltiple, al mostrar cómo, aunque éste pretende restablecer la unidad de la Forma, conduce a la postulación de una regresión infinita que objeta la unicidad de las Ideas:

> ¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes (*tí d' autò tò méga kaì tâlla tà megála*)? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes? [...]. En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos estos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada (*Parm.* 132a-b).

Para explicar la propiedad presente tanto en la Forma de grandeza como en los particulares grandes es necesario postular una segunda Forma de grandeza. El corolario del argumento es una regresión ilimitada de Formas, ya que así como para explicar la grandeza de las cosas sensibles

---

[13] Traducción levemente modificada. Sobre la pertinencia de traducir en este contexto *idéa* como "Idea" y no como "carácter", *cfr.* Rickless (2007: 65, n. 5).

[14] Las traducciones de *República* pertenecen a Divenosa y Mársico (2005 [2007]).

[15] Sobre este problema, véase *infra* IV.3.

grandes y de la Forma de grandeza es necesario postular la existencia de una segunda Forma de grandeza, para explicar la propiedad presente en las cosas sensibles grandes y en la primera y segunda Formas de grandeza, sería necesario postular la existencia de una tercera Forma y así *ad infinitum*.

En esta versión del tercer hombre, el principio de lo uno sobre lo múltiple se aplica en en primera instancia sólo a un conjunto de entidades sensibles que presentan alguna característica en común que se explica por referencia a una Forma. Sin embargo, el principio es aplicado luego a un conjunto que incluye tanto a las entidades sensibles como a la Forma de la que ellas participan, a fin de probar la necesidad de postular una segunda Forma. Como ha señalado Vlastos, la justificación de esta conclusión se debe a que en el argumento operan dos supuestos adicionales que permiten obtener un argumento deductivamente valido.[16] Por una parte, el supuesto de auto-predicación, conforme al cual la propiedad de la que la Forma es paradigma puede también predicarse de la Forma, *e.g.* la Forma de grandeza es grande. Por otra parte, el supuesto de no identidad, según el cual si una entidad posee determinada propiedad, esa entidad no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual recibe la propiedad, *e.g.* si un particular es grande, ese particular no puede ser idéntico a la Forma de grandeza. Este supuesto es aplicado tanto al conjunto de los particulares como al conjunto formado por los particulares y la Forma de grandeza, lo cual permite deducir un regreso infinito de Formas.

Aunque la auto-predicación y la no identidad no se enuncian de manera explícita en las versiones del *Parménides*, no son supuestos ajenos a la filosofía de Platón. Por una parte, la auto-predicación es formulada en los diálogos tempranos y puede deducirse de la caracterización platónica sobre la naturaleza de las Ideas y los particulares sensibles que se presenta en los diálogos medios.[17] En *Lisis* 217c-e se compara el color blanco de los cabellos con la blancura de lo blanco, en *Hipias Mayor* 292e se señala que la belleza es bella y en *Prot.* 330c-d se indica que no hay nada más justo que la propia justicia, ni nada más pío que la propia piedad. En *Fedón* se menciona el carácter deficiente de los particulares sensibles que percibimos como iguales (*endeestéros* 74e2, *endeéstera* 75b2, *phaulótera* 75b8) y se indica que todos ellos aspiran a asemejarse a lo que es perfectamente igual, con lo cual se da por sentado que la Forma de lo igual posee de modo perfecto la propiedad de la igualdad. Asimismo, en *Fedón*

---

[16] Vlastos (1954 [1995]: 168). La literatura sobre el argumento del tercer hombre es vastísima. Me limitaré a presentar aquí una interpretación tradicional del argumento platónico, siguiendo los aportes de Vlastos (1954 [1995]: 166-193, 1969: 289-301) y las críticas de Cohen (1971: 448-475).

[17] Sobre la auto-predicación de las Formas, véase Malcolm (1991: 21-46, 54-124). *Cfr.* Vlastos (1954 [1995]: 180-181).

100c Sócrates admite que lo Bello en sí es bello, lo cual puede deducirse también de la presentación de la Forma de Belleza que se realiza en *Banquete* 210e-211d.[18] Por otra parte, con respecto a la no identidad, ésta es afirmada de las Formas en relación con los particulares sensibles, pero no así de las Formas respecto de sí mismas. Por esta razón, es necesario distinguir una versión débil del supuesto de no identidad, según la cual las entidades sensibles poseen determinada propiedad no en virtud de sí mismas, sino gracias a una Forma que es diferente de ellas; y una versión fuerte, según la cual ninguna entidad, ya sea una Forma o un particular, posee determinada propiedad por sí misma.[19]

Sin embargo, la auto-predicación y la no identidad se vuelven supuestos inconsistentes cuando se atribuyen conjuntamente a las Formas, dado que la Forma que posee determinada propiedad (por auto-predicación) no es idéntica a sí misma (por no identidad).[20] Ambos supuestos son suficientes para deducir la regresión infinita de Formas sólo porque son inconsistentes y a partir de una inconsistencia puede deducirse cualquier afirmación. Es por esta razón que Cohen reconstruye el argumento del tercer hombre a partir del principio de lo uno sobre lo múltiple aplicado al conjunto de los particulares sensibles y, sucesivamente, al conjunto de los particulares y la Forma que causa la propiedad que ellos poseen. Según este principio, para cualquier conjunto de entidades que poseen una propiedad existe al menos una Forma que está inmediatamente sobre ese conjunto, en la que todos y sólo los miembros de ese conjunto participan.[21] La interpretación de Cohen tiene la virtud de generar la regresión infinita a partir de un conjunto consistente de premisas que incluyen los supuestos de auto-predicación y de no identidad, y una versión del principio de lo uno sobre lo múltiple, a partir del cual se refuta la tesis de la unicidad de las Formas. Según esta interpretación, el argumento del tercer hombre no apunta directamente a objetar el principio de unicidad, sino a mostrar que el principio de lo uno sobre lo múltiple, lejos de fundamentar la tesis de unicidad, lleva a su refutación.[22]

---

[18] Fine (1993 [2004]: 52-53, 62) señala que la noción de "auto-predicación" puede comprenderse en un sentido estrecho y en uno amplio. De acuerdo con el primer sentido, la Forma de Justicia es justa en el mismo sentido en que los particulares sensibles son justos. Así, por ejemplo, la Forma de justicia debería pagar los impuestos. De acuerdo con el segundo sentido, la Forma de Justicia es justa en tanto es causa y explicación de la justicia presente en las cosas justas.

[19] Vlastos (1954 [1995]: 184), Fine (1993 [2004]: 207).

[20] Cohen (1971: 450).

[21] Esta es la formulación del principio que brinda Cohen (1971: 462, 466). Los conjuntos pueden incluir particulares sensibles o particulares sensibles y Formas. *Cfr.* Fine (1993 [2004]: 208-210) para la discusión de varias formulaciones alternativas del principio de lo uno sobre lo múltiple.

[22] Cohen (1971: 468-469).

La objeción del tercer hombre expone ciertas dificultades que conciernen no solo a los aspectos metafísicos de la teoría platónica, sino también a aquéllos que se vinculan con la gnoseología y la semántica. En primer lugar, para saber que las entidades sensibles poseen determinada propiedad, es necesario conocer la Forma que exhibe esa propiedad. Debido a que la causa de la propiedad de esa Forma no es la Forma misma sino otra Forma y así *ad infinitum*, entonces es imposible llegar a conocer que algo posee determinada propiedad.[23] Asimismo, si varias entidades sensibles poseen el mismo nombre, esto no implica que sea a causa de la participación en una única Forma, como reza el principio de lo uno sobre lo múltiple establecido en [a1], sino por el contrario, en una infinita cantidad de Ideas. El hecho de que la regresión sea infinita, impide señalar a alguna de esas Formas como el fundamento último de la nominación, de modo que nombres como "hombre" se aplicarían al mundo sensible sin garantía alguna.

Para evitar el regreso al infinito que se deduce de la primera versión del argumento del tercer hombre, Sócrates propone comprender a cada Forma como un pensamiento, ya que, de ese modo, cada Forma sería una (132b). Parménides concluye que, si esto es así y todas las cosas participan necesariamente de las Formas, o bien todas las cosas están hechas de pensamientos y piensan, o bien, siendo pensamientos, están privadas del pensar (132c). Sócrates rechaza la conclusión de Parménides y propone interpretar a las Formas como modelos (*paradeígmata*). Esto da como resultado una nueva versión del tercer hombre que, omitiendo las réplicas de Sócrates, se presenta como sigue:[24]

> Sócrates: – Estas Formas, a la manera de modelos (*paradeígmata*), permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación (*hē méthexis*) misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.
> Parménides: – Si, pues –continuó–, algo se parece a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante? [...]. Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma? [...]. Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma? [...]. En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquélla fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa (132d-133a).

---

[23] Fine (1993 [2004]: 204).

[24] No analizaré en profundidad esta versión, sobre la cual pueden consultarse Hathaway (1973: 78-100), Lee (1973: 101-122) y Mignucci (1990: 170-178).

La segunda versión del argumento del tercer hombre opera en base a los mismos supuestos que la primera versión y deduce la misma conclusión, por lo cual, desde el punto de vista lógico, son el mismo argumento.[25] Por una parte, se da por supuesto el principio de auto-predicación, ya que si los particulares y las Formas se asemejan, deben hacerlo en cuanto a poseer determinada propiedad, de lo que se colige que la Forma también posee la propiedad que tiene el particular sensible por participar en ella. Por otra parte, se asume el supuesto de no identidad, según el cual si una entidad, ya sea un particular o una Forma, tiene cierta propiedad, esa entidad no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual recibe la propiedad. Asimismo, se supone el principio de lo uno sobre lo múltiple, que indica que para cualquier conjunto de entidades que poseen una propiedad existe al menos una Forma que está inmediatamente sobre ese conjunto, en la que todos y sólo los miembros de ese conjunto participan.

Esta versión del argumento del tercer hombre explica la relación entre Formas y particulares en base al símil del modelo y la copia, según el cual las Formas se presentan como modelos o paradigmas a cuya imagen están hechas las cosas sensibles. Como veremos en IV.3, la comprensión de la naturaleza de las Formas como paradigmas permitiría a Platón impugnar el argumento. Sin embargo, en el *Parménides* es el tipo de simetría postulada entre Formas y particulares lo que permite la regresión. A diferencia de la primera versión del tercer hombre, en ésta aparece el concepto de participación que explica la semejanza entre particulares e Ideas. Esta semejanza es comprendida como una relación simétrica, pues así como las cosas se parecen a las Formas, éstas también se asemejan a las cosas. Esto demanda la necesidad de postular la existencia de una segunda Forma, que explique la semejanza presente en las cosas sensibles y en la Forma. Como en la primera versión, el argumento puede aplicarse *ad infinitum*, generando una regresión ilimitada de Ideas.

IV.2. Las versiones de Eudemo y Aristóteles según el testimonio de Alejandro de Afrodisia

Aunque Aristóteles alude en numerosas oportunidades al tercer hombre y presenta una extensa formulación del argumento en las *Refutaciones sofísticas*, los intérpretes se han concentrado casi exclusivamente en la versión que aparece en el *Sobre las ideas*. Allí Aristóteles no solo brinda los argumentos que según los platónicos apoyan la teoría de las Formas y de los principios, sino que también critica cada uno de ellos. El tratado se perdió en la antigüedad, luego del comentario de Siriano a la *Metafísica*, después del cual no hay rastros de que alguien haya tenido acceso a él.[26]

[25] Como muestran Vlastos (1954 [1995]: 174-175) y Fine (1993 [2004]: 214).

Sin embargo, es posible reconstruir parte de su contenido a partir del comentario que Alejandro de Afrodisia realiza a *Metaf.* 1.9, para elaborar el cual cita pasajes del tratado aristotélico.[27]

En cuanto a su fecha de composición, los intérpretes tienden a acordar que se trata de una obra temprana, escrita por Aristóteles en el lapso de tiempo que permaneció en la Academia como alumno de Platón, que se extiende desde su llegada a Atenas entre los años 367 y el 366 hasta el 347 a. C., momento que coincide con la muerte de su maestro. Con respecto a la relación del tratado con el *Parménides*, aunque la cronología del diálogo admite la posibilidad de que éste haya sido escrito un poco después del 367, es poco probable que el joven Aristóteles redactara el *Sobre las ideas* con anterioridad al *Parménides*. Por una parte, el tratado revela un profundo conocimiento de la teoría de las Formas que difícilmente Aristóteles habría alcanzado en los primeros años de su estadía en la Academia; por otra parte, en este tratado Aristóteles formula críticas a la teoría platónica de modo similar a como lo hace en obras posteriores donde expresa sus propias posiciones filosóficas. De modo que, si Aristóteles escribió el *Sobre las ideas* antes del *Parménides*, tenemos que suponer que no solo adquirió en un breve lapso de tiempo un conocimiento profundo de la teoría de su maestro, sino que además formuló algunos aspectos de su propia teoría metafísica.[28]

En el primer libro del tratado, Aristóteles presenta cinco argumentos a partir de los cuales los platónicos prueban la existencia de las Formas: los argumentos que parten de las ciencias, el de lo uno sobre lo múltiple, el que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas, el que lleva a postular las Ideas de relativos y el que conduce a la afirmación del tercer hombre. Los últimos dos argumentos son calificados por Aristóteles como "los más precisos" (*akribésteroi Metaf.* 1.990b15, *akribéstatoi Metaf.* 13.1079a11) porque prueban no solo que los predicados comunes son distintos de los particulares, sino también que son paradigmas de las entidades sensibles. Por el contrario, los otros argumentos o no prueban necesariamente que existen las Formas o prueban que hay Formas de entidades que los

---

[26] Fine (1993 [2004]: 31).

[27] En su comentario, Alejandro se refiere al *Sobre las ideas* en 79.4, 85.11-12 y 98.21-22. Estas referencias prueban que Alejandro poseía una copia del tratado o, al menos, tenía sobre él un conocimiento profundo (Cherniss 1944 [1962]: 226, n. 135). La edición canónica del comentario de Alejandro fue elaborada por Hayduck en 1891. Del texto de Alejandro existen dos recensiones –la *recensio vulgata* (OAC) y la *recensio altera* (LF)– de las cuales la primera es la más confiable, ya que la *recensio altera* es un trabajo de un editor tardío que omite algunas secciones del comentario e incorpora escolios de otras fuentes (Dooley 1989: 3). En 1975 Harlfinger publicó una edición del *Sobre las ideas*, basada en un nuevo estudio de los manuscritos, que incorpora el manuscrito O, no consultado por Hayduck.

[28] Fine (1993 [2004]: 40).

platónicos no admiten, *e.g.* de los productos de las artes (Formas de banco y cama) de las negaciones (Forma de "no hombre") y de las cosas que pueden destruirse o que ya están destruidas (Formas de individuos como Sócrates y Platón) (*Metaf.* 1.990b8-15).

En su comentario, Alejandro cita cuatro versiones del argumento del tercer hombre. La primera es atribuida a Eudemo; la cuarta, a Aristóteles: "otros han utilizado la primera exposición del tercer hombre y Eudemo lo hizo claramente en su libro *Sobre la dicción* (*perì léxeos*), mientras que la última la utilizó el mismo Aristóteles en el primer libro (*én te tôi prótoi*) del *Sobre las Ideas* y aquí <en la *Metafísica*> poco después" (85.9-12).[29] La segunda y la tercera versiones, de las que nos ocuparemos en el capítulo V, son atribuidas a "sofistas" y a Políxeno respectivamente. Las versiones de Eudemo y Aristóteles presentan una estructura regresiva y operan en base a los mismos presupuestos que las del *Parménides*. Las de "sofistas" y Políxeno, en cambio, poseen una estructura no regresiva y operan en base a premisas diferentes. En el estudio de este pasaje del comentario de Alejandro, se ha hecho espacial hincapié en la referencia a las versiones de Aristóteles y Eudemo, soslayando las que se presentan en segundo y tercer lugar. Esta omisión ha tenido el efecto de generalizar las versiones regresivas del argumento, silenciando el hecho de que, como se desprende de las fuentes antiguas, el tercer hombre era una estrategia argumentativa plástica que atacaba el planteo de las Formas desde más de un flanco.

De acuerdo con la primera versión del argumento del tercer hombre, atribuida a Eudemo:

> El argumento que introduce (*eiságon*) el tercer hombre es el siguiente. <Los platónicos> dicen que las cosas predicadas en común de las entidades son tales en sentido propio, y que éstas son Ideas (*tà koinôs kategoroúmena tôn ousiôn kuríos te eînai toiaûta, kaì taûta eînai idéas*). Además <afirman> que las cosas semejantes entre sí son semejantes unas a otras por participación en una misma realidad, que es tal en sentido propio (*tà hómoia allélois toû autoû tinos metousíai hómoia allélois eînai, hò kuríos estì toûto*). Y que esto es la Idea. Ahora bien, si esto es así, y lo que se predica en común de determinadas cosas (*tò kategoroúmenón tinon koinôs*) no es idéntico a ninguna de las que se predica, sino alguna otra realidad aparte de ellas (*állo tí esti par' ekeîna*) –por esta razón, en efecto, es un género el hombre en sí, ya que se predica de las cosas individuales sin ser idéntico a ninguna de ellas- habrá un tercer hombre aparte de los hombres particulares, como Sócrates y Platón, y aparte de la Idea, la cual es también ella misma numéricamente una (*kaì parà tèn idéan, hétis kaì autè mía kat' arithmón estin*) (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles* 83.34-84.7).

---

[29] La traducción del *Sobre las Ideas* pertenece a Vallejo Campos (2005). *En tôi prótoi* es una enmienda hecha en base a la variante *en tôi tetártoi*. Remito a la discusión sobre este problema en V.1.

Para probar que existen las Ideas los platónicos afirman conjuntamente tres premisas. En primer lugar, las cosas que se predican en común de entidades que poseen determinada propiedad son Formas que poseen plenamente esa propiedad. En esta premisa se conjugan la auto-predicación de las Ideas, ya que se señala que la Forma posee plenamente la propiedad que, por participación y de modo degradado, reciben las entidades sensibles, y el principio de lo uno sobre lo múltiple, según el cual un término que se predica en común de una multiplicidad es una Idea. Este principio se aplica en primer término a conjuntos formados por entidades sensibles, ya que Alejandro utiliza el genitivo *tôn ousiôn*, que remite al concepto aristotélico de *ousía*, tal como éste es desarrollado en *Categorías*. En segundo lugar, se señala que la semejanza entre entidades que poseen determinada propiedad se debe a la participación de éstas en una Idea que posee plenamente la propiedad. Nuevamente, en esta premisa se afirman la auto-predicación de las Formas y el principio de lo uno sobre lo múltiple, que en este último caso parece aplicarse a conjuntos formados por entidades de estatus ontológico diverso, pues Alejandro se refiere de modo general a entidades que son semejantes entre sí (*tà hómoia allélois*), sin especificar si se trata de Formas o de particulares sensibles.[30] En tercer lugar, se asume la no identidad entre Formas y particulares, dado que se indica que aquello que se predica de una multiplicidad, es decir, la Forma, no es idéntico a ninguna de las entidades de las que se predica, *e.g.* el género "hombre en sí", aunque se predica de todos los hombres particulares, no es idéntico a ninguno de ellos. Si este principio se aplica al conjunto de particulares sensibles y Formas, como parece sugerir el uso del pronombre indefinido *tinôn* (84.3), es necesario postular la existencia de un tercer hombre, aparte de los hombres particulares y del hombre en sí.

Según la versión aristotélica que Alejandro cita en cuarto lugar:

> El tercer hombre también se demuestra (*deíknutai*) de la siguiente forma. Si lo predicado verdaderamente de determinada pluralidad existe también como una realidad diferente, aparte de las cosas de las que se predica y separado de ellas (*ei tò kategoroúmenón tinôn pleiónon alethôs kaì éstin állo parà tà hôn kategoreîtai, kekhorisménon autôn*) –pues esto es lo que creen demostrar los que afirman las Ideas; en efecto, por esto existe, de acuerdo con ellos, un hombre en sí, porque el hombre se predica verdaderamente de una pluralidad de hombres particulares y es diferente de los hombres particulares- si esto es así, existirá un tercer hombre. Efectivamente, si el predicado es distinto de las cosas de las que se predica y subsiste por sí mismo (*kat' idían hyphestós*), pero el hombre se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea, existirá un tercer hombre aparte de los <hombres> particulares y de la Idea. Pero, igualmente, existirá también un cuarto, predicado de éste, de la Idea y de los hombres particulares, e igualmente también un quinto, y así hasta el

[30] Fine (1993 [2004]: 221).

infinito (*kaì toûto ep' ápeiron*) (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles* 84.21-85.3).

El argumento parte de dos premisas. En primer lugar, lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas es algo diferente, que está separado y subsiste por sí mismo. Esta premisa afirma conjuntamente el principio de lo uno sobre lo múltiple, que podría ser aplicado a grupos de entidades de distinto estatus ontológico, como parece sugerir el pronombre indefinido *tinôn*, y el de no identidad entre Formas y particulares. En segundo lugar, se asume que la propiedad que se predica de los particulares se predica también de la Forma misma, lo cual constituye una afirmación del principio de auto-predicación. La conjunción de estos tres principios da origen al regreso infinito de Formas.

A pesar de que Alejandro sostiene que las versiones de Eudemo y Aristóteles son idénticas (85.3), éstas exhiben algunas diferencias. En primer lugar, Eudemo se refiere explícitamente a la unicidad de la Forma, al decir de la Forma de hombre que ella es "numéricamente una". En la versión aristotélica no hay una mención explícita a la unicidad, aunque Alejandro aclara allí que el tercer hombre acrecienta al infinito el número de Formas de una misma propiedad y, por lo tanto, puede deducirse que atenta contra la tesis de la unicidad. En segundo lugar, mientras la versión de Eudemo afirma la participación de los particulares en la Forma, la versión de Aristóteles insiste en el carácter separado de la Forma y en la posibilidad de que exista por propio derecho. En tercer lugar, la versión de Eudemo no hace referencia a la regresión infinita de Formas, como sí ocurre con la de Aristóteles, aunque ésta puede deducirse a partir de los principios explicitados.

Al igual que las versiones del *Parménides*, las de Eudemo y Aristóteles operan en base a los principios de lo uno sobre lo múltiple, la auto-predicación y la no identidad, que permiten postular un regreso infinito de Formas. Sin embargo, las versiones de Eudemo y Aristóteles guardan algunas diferencias con las del Platón. Por una parte, afirman explícitamente la auto-predicación y la no identidad, mientras que en las versiones platónicas estos principios funcionan a modo de supuestos del argumento. Por otra parte, utilizan el ejemplo de la Forma de hombre, que también es implementado en las versiones megáricas, cuya existencia se admite en *Filebo* 15a, pero se pone en duda en *Parm.* 130c1-2. La primera versión del *Parménides*, en cambio, utiliza el ejemplo de la Forma de grandeza, cuya existencia es admitida indubitablemente en *Fedón* 65d, 100e-101a; *Rep.* 7.524c y *Parm.* 131c-d. La mención de una Forma de hombre por parte de Aristóteles y Eudemo es sugerente, ya que puede indicar o bien que una entidad de este tipo era admitida por los platónicos más allá de lo explicitado en los diálogos, o bien que para los críticos de Platón las mismas razones que fundamentaban la existencia de Formas de

propiedades permitían también fundamentar la existencia de Formas de sustancias, como la de Forma de hombre.

IV.3. El argumento de la tercera cama: la réplica de Platón al argumento del tercer hombre en *República*

Uno de los interrogantes insoslayables en el estudio del tercer hombre es en qué medida la teoría platónica es vulnerable a esta objeción. En efecto, si Platón no estuviera comprometido con alguno de los supuestos que opera en el argumento, entonces sería indemne a la crítica. En el marco de las objeciones a la *mímesis* poética del libro décimo de *República*, hay una referencia al argumento del tercer hombre que, aunque escueta, nos da indicios acerca de cuál habría sido la estrategia platónica contra la objeción del tercer hombre.

Platón dedica la primera parte del décimo libro de *República* a presentar algunas críticas a la poesía tradicional, basadas en los desarrollos psicológicos y metafísicos de los libros centrales, que completan las ya presentadas en los libros segundo y tercero, a propósito de la descripción de la propuesta educativa para los guardianes de la ciudad (*Rep.* 2.376e-383c, 3.386a-392c). Para ello, se parte de la distinción entre tres tipos de entidades: las Formas, los objetos creados por los artesanos a partir del conocimiento de las Formas y los objetos imitados por los pintores a partir de las entidades sensibles. Estos últimos se encuentran alejados a tres grados de lo real (597e). Con respecto a las Ideas, se señala, por una parte, que se establece una única Forma para cada multiplicidad de entidades sensibles a las que se llama de igual modo (596a). Este principio se fundamenta en la teoría semántica de la eponimia, según la cual es posible aplicar el nombre de la Forma de manera derivada a las entidades sensibles que de ella participan, de modo que, si hay un conjunto de entidades que reciben el mismo nombre, entonces todas ellas participan de un única Forma. Con este criterio se aumenta irrestrictamente la extensión del ámbito eidético porque ya no habría únicamente Formas de propiedades, sino que existirían Formas para cualquier conjunto de múltiples sensibles que compartan el mismo nombre, *e.g.* Formas de artefactos creados por el hombre, como la cama, la mesa y la lanzadera (*Rep.* 10.596b, *Crátilo* 389b). El problema sobre la extensión del ámbito eidético, es decir, sobre qué tipos de Ideas existen surge a partir del criterio que se utilice para determinar la naturaleza de las Formas. Por una parte, si se sostiene que las Formas son paradigmas perfectos, no es posible admitir la existencia de Ideas de cosas sujetas al cambio o a la corrupción, como pueden ser la Idea de hombre o de sustancias como el fuego y el agua, admitidas en *Timeo* 51b y *Carta VII* 342d, pero de cuya existencia se duda en *Parm.* 130b-d. Por el contrario, si es necesario postular la existencia de una Forma para cada conjunto de entidades que poseen una misma propiedad o comparten

un mismo nombre, entonces la extensión del ámbito eidético sería irrestricta, tal como afirma Aristóteles al señalar que el principio de lo uno sobre lo múltiple lleva a los platónicos a aceptar Formas de negaciones y de cosas que no son (*Sobre las Ideas* 80.15-81.20). Uno de los problemas que trae aparejada la admisión de este tipo de Formas es que éstas no pueden predicarse de los particulares. Mientras es posible predicar la Forma de belleza de un conjunto de particulares bellos, difícilmente se pueda predicar la Forma de fuego del fuego particular, a menos que sea en términos de género o especie, como ocurre cuando hombre o animal se predican del individuo particular.

Por otra parte, en *República* se agrega que las Formas fueron creadas por la divinidad y que es imposible que la divinidad haya creado dos Formas iguales. La razón que se aduce a favor de esta imposibilidad es una formulación del argumento del tercer hombre:

> – La divinidad, por cierto, y sea porque no quiso o porque alguna fuerza la llevó a hacer no más que una cama en la naturaleza, hizo sólo esa única que es la cama real (*hoútos epoíesen mían mónon autèn ekeínen hò éstin klínē*). Dos o más similares ni fueron ni serán creadas por la divinidad.
> – ¿Cómo podría ser?
> – Porque si hubiese hecho sólo dos -dije yo-, de nuevo se desplegaría una, de la cual otra vez esas dos tendrían la Forma, y ésa sería la cama real y no las otras dos.
> – Correcto –dijo.
> – Creo que por saber eso, la divinidad, queriendo ser en verdad creadora de una cama realmente real y no un fabricante de camas de una cama cualquiera, creó una sola por naturaleza (*Rep.* 597c-d).

El principal debate en torno a este argumento ha sido determinar si opera en base a las mismas premisas y supuestos que las versiones del argumento del tercer hombre del *Parménides* o si, por el contrario, rechaza alguno de ellos.[31] El razonamiento parte de la hipótesis de que existen dos Formas de cama. Si ocurriera esto, habría una tercera Forma de cama, aunque en el argumento no se explica por qué razón es necesario postular esta tercera entidad. Para deducir que existe una tercera cama, es necesario admitir el principio de lo uno sobre lo múltiple, que aparece claramente enunciado en 596a. En efecto, si las dos Formas de cama reciben el mismo nombre, a esa multiplicidad le corresponde entonces una única Forma, *i.e.* la tercera Forma de cama. En este caso, el principio de lo uno sobre lo

[31] Representantes de la primera posición son Adam (1902 [2009]: 391, *ad* 597c19); Vlastos (1954 [1995]: 173, n. 12, 189, n. 51) y Cohen (1971: 473, n. 3). Por el contrario, Cherniss (1944 [1962]: 295-298) y Fine (1993 [2004]: 235-237) sostienen que el argumento de *República* no es igual al tercer hombre porque niega la versión fuerte del supuesto de no identidad, al afirmar que cada Forma es lo que es en virtud de ella misma.

múltiple se aplica a un conjunto de entidades de estatus ontológico similar, *i.e.* Formas, mientras que en los argumentos del tercer hombre del *Parménides* se postulan Formas no solo para el conjunto de entidades sensibles, sino también para el conjunto formado por entidades sensibles y Formas. El argumento también parecería dar por supuesta la auto-predicación de las Formas, ya que se supone que las dos primeras Formas presentan la propiedad de ser camas, que reciben por participar de la tercera Forma, que ostenta también esa misma propiedad. Asimismo, el argumento comprende el supuesto de no identidad, ya que las primeras dos camas no son tales en virtud de sí mismas, sino en virtud de otra Forma que está más allá de ellas.[32]

A pesar de que el argumento opera con estos supuestos, admitidos en el marco de la metafísica platónica, se impugna la multiplicación de las Formas, al señalar que si apareciera una tercera Forma de cama junto a las otras dos Formas de cama, la tercera sería la cama real y las otras dos se revelarían como poseedoras de un estatus ontológico degradado respecto de la tercera Forma. Al negar el estatus de Forma a las dos primeras Formas de cama y reservarlo sólo para la tercera, Platón asume que son Ideas sólo aquellas entidades que son tales en virtud de sí mismas, es decir, que son paradigmas perfectos de determinada propiedad.[33] Con esto, se niega la aplicación del supuesto de no identidad a las Ideas, ya que la verdadera Forma no recibe su propiedad a partir de una Forma distinta de ella misma. La impugnación platónica del argumento del tercer hombre fundamenta el principio de unicidad de la Formas, *i.e.* que existe una única Forma para cada conjunto de entidades particulares que poseen un predicado común.

En *Timeo* encontramos una impugnación a la objeción del tercer hombre que guarda algunos puntos de contacto con el pasaje de *República* citado, aunque el contexto donde aquélla aparece difiere notablemente del de este último diálogo. Tras establecer que el mundo, en tanto viviente animado e inteligente, no es eterno, sino que fue generado por el demiurgo en base a un modelo perfecto, Timeo examina a semejanza de cuál de los vivientes el demiurgo construyó el mundo (27d-30c). Según el relato del astrónomo, el mundo fue creado en base al modelo que aporta el viviente inteligible, el cual contiene a todas las especies inteligibles, del mismo modo que el viviente visible contiene en su seno a todos aquellos seres que le son afines (30c-31a). A partir de este comentario, Timeo niega la posibilidad de que existan infinitos mundos.[34] La principal razón aducida es

[32] Fine (1993 [2004]: 233).

[33] Fine (1993 [2004]: 229, 235).

[34] *Timeo* 31a2-b3: "Entonces ¿hemos afirmado con corrección que hay un único mundo, o era más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos? Hay uno solo, si es que ha de estar moldeado de acuerdo con el paradigma (*héna, eíper katà tò parádeigma dedemiourgeménos éstai*). En efecto, aquello que abarca a la totalidad de los vivientes inteligibles jamás podría ser secundario junto con otro, ya que en

que, si el mundo sensible fue creado en base al paradigma inteligible, entonces debe ser un único mundo porque existe un solo viviente inteligible en base al cual fue creado.[35] Timeo descarta la hipótesis de la existencia de dos vivientes inteligibles, ya que si eso ocurriera, sería necesario que apareciera un tercer viviente inteligible que se revelaría como el verdadero y que contendría a los otros dos, que se transformarían entonces en partes constitutivas de ese tercer viviente inteligible, que es el único que, en tal caso, podría ser legítimamente considerado como tal. A causa de que existe un solo viviente inteligible, el mundo sensible, creado a su imagen, es también uno solo. Hacia el final del pasaje Timeo recalca que uno de los rasgos del viviente inteligible, al que llama también "perfecto", es la unicidad, que es una de las características que el demiurgo imprime al mundo sensible.

Platón impugna las versiones regresivas del argumento del tercer hombre, al objetar la versión fuerte del supuesto de no identidad, según la cual si una entidad, ya sea un particular sensible o una Forma, posee determinada propiedad, esa entidad no puede ser idéntica a la Forma en virtud de la cual recibe la propiedad. En *República*, se señala que la tercera Forma de cama no posee la propiedad de ser cama en virtud de una entidad diferente a sí misma, sino que ella misma es la propiedad. En *Timeo* se alega algo similar aunque con un ejemplo diverso, al señalar que si hubiera dos vivientes inteligibles, ellos en realidad serían parte de un tercero, que los contendría a ambos, sin estar contenido él mismo en otro viviente inteligible.

La existencia de una impugnación del argumento del tercer hombre en *República* sugiere que la aparición de la teoría de las Formas presentada en los diálogos de madurez habría suscitado críticas inmediatas, a las que Platón responde en el pasaje citado. Asimismo, este detalle parece invalidar la hipótesis que señala a Aristóteles como el inventor del argumento. A causa de que la fecha de composición de la *República*, que se ubica alrededor del 370 a. C., es sin duda previa a la llegada de Aristóteles a Atenas, y en este diálogo Platón ya da cuenta de su conocimiento del

---

tal caso sería necesario, a su vez, que existiera otro viviente que contuviera a ambos, del cual ellos serían parte; y entonces sería más correcto decir que este mundo está hecho a semejanza no ya de aquellos dos, sino del que contiene a ambos. Y por los motivos expuestos, para que este mundo fuera semejante al viviente perfecto en cuanto a su unicidad, el creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este cielo es uno, único en su género y generado, y continuará siéndolo". La traducción pertenece a Eggers Lan (1995).

[35] Como advierte Eggers Lan (1995: 107, n. 41), el "viviente perfecto" no es una Idea de mundo o de ser vivo, ya que el mundo sensible "resulta más bien de la aplicación de un orden –con las Ideas como modelo (y no sólo de la Idea de ser vivo sino también de las Ideas de lo Mismo, de lo Otro, luego de las de Fuego, Aire, etc.)– al desordenado devenir".

argumento del tercer hombre, es imposible que fuera Aristóteles el primer autor de esta crítica.[36] Sin embargo, esto no alcanza para probar que Platón haya sido el primer autor del tercer hombre, ya que, como se verá en el próximo capítulo, distintos intelectuales del grupo megárico formularon versiones de esta objeción que podrían preceder al tercer hombre de *República*. Asimismo, la existencia de una referencia e impugnación al argumento en el *Timeo*, diálogo escrito con posterioridad al *Parménides*, da cuenta de la importancia de las nociones de "paradigma" y de "unicidad" con las cuales Platón sigue comprometido en su último período de producción intelectual.

[36] Hay otros autores que señalan que la composición de *República* se realizó en un período extenso de tiempo que iría desde la fundación de la Academia en el 387 a. C. hasta el segundo viaje a Sicilia en el 367. Al respecto, *cfr.* Divenosa y Mársico (2005 [2007]: 21).

5

Las versiones no regresivas del argumento del tercer hombre de los filósofos megáricos

5.1. El testimonio de Alejandro de Afrodisia

El estudio de la filosofía platónica en el contexto dialógico en el que fue gestada demanda el conocimiento de los intelectuales que oficiaron como críticos y la evaluación del grado de impacto que sus objeciones imprimieron sobre la teoría de Platón. Los filósofos megáricos elaboraron distintos argumentos, entre los que se cuentan algunas versiones del tercer hombre, a cuyo estudio se aboca este capítulo. Todos ellos presentan, como característica distintiva, una estructura no regresiva. A diferencia de las versiones platónicas y de las que Alejandro atribuye a Eudemo y a Aristóteles, no concluyen una regresión infinita de Formas, sino que sólo establecen la necesidad de postular la existencia de una tercera entidad que conecte el plano inteligible con el sensible. Esto se debe a que estas versiones parten de premisas diferentes de las que utilizan las versiones regresivas y tienen por objetivo atacar otros aspectos de la teoría de las Formas. En efecto, las versiones regresivas dan por supuesta la relación de participación, especialmente en la admisión del principio de lo uno sobre lo múltiple y el de no identidad. Por el contrario, las versiones megáricas pretenden impugnar el concepto de participación que las versiones regresivas admiten. Para ello, de acuerdo al programa general de su filosofía del lenguaje, destacan los problemas en torno a la utilización de los nombres universales que, en la metafísica de Platón, se emplean tanto para referir a las Formas como a los particulares sensibles. Esta implementación derivada del nombre universal es un fenómeno caracterizado por Platón como "eponimia" y encuentra su fundamento en la relación de participación que vincula a Ideas y particulares. Por lo tanto, al criticar la implementación derivada de este tipo de nombres, las versiones del tercer hombre megáricas impugnan también el dispositivo de participación. Aunque las formulaciones platónicas difieran en su estructura argumentativa de las megáricas, Platón toma en consideración las objeciones megáricas, al señalar en el *Parménides* los problemas que el dilema de la participación y el tercer hombre presentan para una semántica de la eponimia.

Las versiones atribuidas a "sofistas" –quienes, como mostraré, deberían ser considerados megáricos– y a Políxeno son testimoniadas por Alejandro de Afrodisia. En sus comentarios a las obras de Aristóteles, Alejandro se refiere en varias oportunidades a opiniones megáricas. Se ocupa de algunas de las tesis sostenidas por Diodoro Crono, como la teoría de los indivisibles (*amerê*) (*Sobre el* Sobre la sensación *de Aristóteles* 122.21-3, 172.28-173.10; *SSR* II.F.9; *FS* 222), la identificación entre potencia y acto (*Sobre la* Metafísica *de Aristóteles* 570.25-272.39, *SSR* II.B.16, *FS* 237) y el argumento dominante (*Sobre los* Analíticos primeros *de Aristóteles* 183.34-184.10, *SSR* II.F.27, *FS* 247). En su *De anima* 150.34-5 (*SSR* II.O.34, *FS* 309) se refiere a los megáricos en su conjunto, al decir que "<el primer bien propio pareció ser> para algunos la calma (*aokhlesía*), como para los megáricos"; en el *Sobre la* Metafísica *de Aristóteles* 84.16-21 (*FS* 132), se refiere a un libro contra Diodoro escrito por Fanias, donde éste consigna la versión del argumento del tercer hombre de Políxeno; y en su *Sobre los* Analíticos segundos 111.13-20 (*SSR* II.S.10, *FS* 121), Filópono comenta que Alejandro formuló cierta interpretación sobre la cuadratura del círculo de Brisón que fue objetada por Proclo. Todas estas referencias de Alejandro a los megáricos no solo ponen en evidencia el conocimiento que aquél tenía tanto de la filosofía megárica en su conjunto, como se desprende del *FS* 309, cuanto de las teorías sostenidas por algunos de sus referentes como Brisón, Políxeno y Diodoro Crono, sino que también echan luz sobre la existencia de relaciones intertextuales entre la obra de Aristóteles y las tesis megáricas, que son el efecto de las reñidas disidencias teóricas que existían entre ellos.

Al comentar el libro primero de la *Metafísica*, Alejandro presenta cuatro versiones del argumento del tercer hombre: la primera y la cuarta, analizadas en el capítulo IV, son atribuidas a Eudemo y a Aristóteles respectivamente; la segunda es atribuida a "sofistas" y la tercera, a Políxeno. Aunque en la edición del comentario de Alejandro, Hayduck incluye las cuatro versiones del argumento, la segunda y la tercera son omitidas de las ediciones del *Sobre las Ideas* de Rose y Wilpert.[1] Harlfinger, en cambio, incluye las cuatro versiones del argumento del tercer hombre, pero las numerosas traducciones del *Sobre las ideas* basadas en esta edición omiten la segunda y tercera versiones.[2]

La exclusión de estas versiones se debe a la presunción de su autenticidad, ya que, según los argumentos que aporta Cherniss, éstas no estaban originalmente en el comentario de Alejandro, sino que habrían sido

[1] Rose (1886: 150-151, fr. 188), Wilpert (1940: 393-394). *Cfr.* Hayduck (1891: 83-85).

[2] Como ocurre con Leszl (1975: 47), Fine (1993 [2004]: 8-10, 18-19), Santa Cruz, Crespo y Di Camillo (2000: 99-103), Vallejo Campos (2005: 420-422, fr. 4). *Cfr.* Harlfinger (1975: 29-30).

introducidas por una mano posterior.[3] En primer lugar, la *recensio altera* (LF) del texto de Alejandro y otros comentadores de la *Metafísica* como Siriano y Asclepio omiten cualquier referencia a la segunda y tercera versiones. Sin embargo, contra esta opinión es necesario recordar que la segunda versión atribuida a "sofistas" aparece repetida de modo casi literal en el comentario que realiza Miguel de Éfeso, más conocido como Pseudo-Alejandro, a las *Refutaciones sofísticas* como explicación de la versión del argumento del tercer hombre que Aristóteles desarrolla en este tratado. De modo tal que, al escribir su comentario, Miguel de Éfeso habría tenido presente el comentario de Alejandro con la segunda y tercera versiones ya incluidas. Asimismo, el conocimiento que Alejandro posee de la filosofía megárica podría explicar su interés por incluir los argumentos del tercer hombre megáricos en el estudio de esta objeción.

En segundo lugar, Cherniss indica que los manuscritos OAC traen la variante *tetártoi* (85.11), adoptada por Brandis, Bonitz y Hayduck, que luego fue corregida con la enmienda *prótoi*, propuesta por Heitz y seguida por Rose, Wilpert, Ross y Harlfinger, que mostraría que los argumentos del tercer hombre de "sofistas" y de Políxeno fueron introducidos tardíamente haciendo crecer el número de versiones de dos a cuatro. Sin embargo, esto no prueba que la segunda y tercera versiones fueran introducidas con posterioridad. Por el contrario, podría haber ocurrido que, a causa de que originalmente Alejandro citó cuatro versiones del argumento, al referirse a la versión aristotélica que está en cuarto lugar, el mismo Alejandro confundió el número del libro con el número de versión.

En tercer lugar, en su comentario a *Metafísica* 991a12 Alejandro se refiere a la posibilidad de que las Formas y los particulares que de ellas participan posean algo en común. De ser así, lo que se predica en común de todos ellos, tanto particulares como Formas, sería una nueva Idea y el proceso continuaría al infinito. Al respecto Alejandro señala que "lo dicho ahora sobre esto es aquello que establecimos en segundo lugar al explicar el tercer hombre" (93.6-7). Cherniss interpreta que Alejandro se refiere al argumento del tercer hombre de Aristóteles, que aparece en cuarto lugar, como si fuera el segundo argumento. De esto se deduce que en la sección dedicada a la descripción del tercer hombre Alejandro habría citado sólo las de Eudemo y Aristóteles. Sin embargo, en 93.6-7 Alejandro se refiere a una versión regresiva y por eso cita el argumento de Aristóteles que, aunque es el cuarto de la lista completa de argumentos, es la segunda versión regresiva presentada en ese pasaje.

En cuarto lugar, Cherniss alega una diferencia semántica entre las distintas formas del verbo *eiságo* con las que Alejandro presenta las versiones del argumento del tercer hombre. Aquéllas que introducen la segunda y la tercera versiones (*eiságon* 84.8, *eiságein* 84.17) tendrían el

[3] Cherniss (1944 [1962]: 500-501).

significado de "refutar"; las que introducen la primera versión y el resumen con el que culmina la presentación de los argumentos (*eiságon* 83.34, *eiságonta* 85.8) tendrían el significado de "implicar".[4] Sin embargo, no hay elementos del contexto que permitan suponer tal diferencia semántica. Asimismo, como Alejandro emplea el mismo verbo, sería conveniente traducir todas sus apariciones con un significado similar, *e.g.* "introducir".

De lo dicho se desprende que no hay razones concluyentes para omitir las versiones de "sofistas" y Políxeno de la sección que Alejandro dedica al estudio del tercer hombre. Ahora bien, la consideración de estas versiones nos enfrenta a un nuevo desafío, que es el de desentrañar su contenido, mostrando no solo qué aspecto de la metafísica platónica es el blanco de la crítica, sino también qué perspectiva filosófica fundamenta cada una de las premisas empleadas por estas formulaciones del argumento.

5.2. El argumento del tercer hombre de los "sofistas"

Luego del argumento de Eudemo, Alejandro presenta una versión del tercer hombre que atribuye a los "sofistas". Por la época en que Platón comenzó a escribir diálogos y, especialmente, en la etapa en que desarrolló su teoría de las Formas, los intelectuales tradicionalmente conocidos como sofistas habían muerto, de modo que es imposible que alguno de ellos hubiera elaborado una crítica a la teoría de las Formas. Por este motivo, sería lícito pensar que con este término Alejandro podría referir a otros personajes. Existen algunas razones que permiten suponer que estos sofistas son los megáricos.[5] En primer lugar, aunque son más frecuentes las denominaciones de "erísticos" o "dialécticos", algunas fuentes se refieren a los filósofos megáricos como "sofistas".[6] En el *Eutidemo* Platón llama a Eutidemo y Dionisodoro, que son megáricos, "sofistas nuevos" (*kainoì sophistaí* 271c1); un comentario anónimo al *Teeteto* platónico (Papiro de Berlín 9782, coll. 3.50-4.3; *SSR* II.A.26; *FS* 47) señala que "Euclides estaba entre los socráticos famosos y comenzó la llamada línea megárica, que más tarde se volvió más sofística (*sophistikṓtéra*)"; Aristóteles en *Investigación sobre los animales* VI.5.563a7 (*SSR* II.S.1, *FS* 103) indica que "Heródoro es el padre del sofista (*toû sophistoû*) Brisón" y Diógenes Laercio, II.76-7 (*FS* 129) llama a Políxeno "sofista" (*Polyxénou… toû sophistoû*). En segundo lugar, la versión de "sofistas" posee una estructura argumentativa similar a la versión de Políxeno y al argumento de Estilpón en contra de las Ideas, lo cual permitirá trazar un hilo de continuidad entre todos estos argumentos, elaborados en base al posicionamiento megárico sobre la relación entre la ontología y el lenguaje.

---

[4] La versión aristotélica es introducida con la forma verbal *deíknutai*.

[5] Taylor (1915: 259).

[6] Sobre las distintas denominaciones que recibió el grupo, *cfr. supra* I.4.

Sobre el argumento de sofistas Alejandro señala que:

> Había un argumento dicho por los sofistas <y> que introducía (*eiságon*) el tercer hombre que era el siguiente. Si decimos "un hombre camina" (*ánthropos peripateî*), no decimos ni que el hombre, como Idea, camina (porque ella es inmóvil), ni que alguno de los particulares camina (¿pues cómo <podríamos decir esto sobre alguien> que no conocemos? En efecto, sabemos que un hombre camina, pero no sabemos cuál de los particulares es aquél del que hablamos), sino que decimos que algún otro además de ellos <dos>, un tercer hombre, camina. Por lo tanto, será un tercer hombre aquél del que prediquemos el caminar. El punto de partida para este argumento que es sofístico lo proveen quienes separan lo común de los particulares, lo cual hacen los que postulan las Ideas (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles* 84.8-16).[7]

El argumento parte del análisis de la afirmación "un hombre camina" (*ánthropos peripateî*), que es enunciada de manera deliberadamente ambigua, pues la falta de artículo inviste al sustantivo *ánthropos* de un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad refiere la sentencia, es decir, de qué hombre se predica el caminar.[8] Según la propuesta platónica, el nombre universal podría referir en primera instancia a la Forma, pero de manera derivada, a cada uno de los particulares que de esa Forma participan.[9] Esta reflexión lingüística trae aparejada, como se pondrá de manifiesto, una crítica ontológica al dispositivo de participación platónico. En primer lugar, se establece que la sentencia no puede referir a la Idea de hombre porque ésta es inmóvil. Al adjudicar una acción a una entidad que es inmóvil, se obtiene como resultado una afirmación falsa, *i.e.* "la Idea de hombre camina". La razón que aduce el argumento no es demasiado sólida, ya que, si utilizáramos otro ejemplo como "un hombre está quieto", éste podría ser legítimamente atribuido a la Idea. Sin embargo, en este último caso, un megárico podría replicar que "un hombre está quieto" es una afirmación que puede predicarse con verdad no solo de la Forma, sino de todos los particulares. En este caso, sería nuevamente imposible determinar a qué entidad refiere la proposición "un hombre está quieto", si a la Forma de hombre o a los hombres individuales.

¿Por qué razón la sentencia "un hombre camina" no refiere a la Forma, si se trata de un enunciado falso que atribuye a una entidad, la Forma de hombre, rasgos que ésta no posee? En el marco de su teoría sobre el *lógos* falso, Platón aclara en el *Sofista* que "cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo (*tinòs eînai lógon*), pues, si no es de algo, es

---

[7] Mi traducción, en base a la edición de Harlfinger. Agradezco al profesor Bieda sus comentarios a la traducción y análisis de este pasaje.

[8] Taylor (1915: 260-261).

[9] *Cfr. supra* IV.1.

imposible" (262e5-6). El discurso, ya sea verdadero o falso, refiere siempre a una entidad. Al considerar los ejemplos "Teeteto está sentado" (*Theaitetos káthetai*) y "Teeteto, con quien yo estoy ahora hablando, vuela" (*Theaitetos, hôi nûn egò dialégomai, pétetai*) (263a2-8), se aclara que el primero es un caso de discurso verdadero que dice acerca de Teeteto cómo son las cosas; el segundo es un discurso falso que dice acerca de Teeteto cosas diferentes de las que son (263b). En ambos casos, se trata de discursos que, aunque verdaderos o falsos, refieren siempre a Teeteto (263a5, 9-10). Desde esta perspectiva, la sentencia "un hombre camina", entendida como "la Idea de hombre camina", referiría a la Idea de hombre, aunque atribuyéndole un rasgo que ésta no posee realmente. Sin embargo, contra esta objeción se podría arriesgar que la reticencia megárica a considerar que "un hombre camina" refiere a la Idea se basa en el supuesto de que la predicación falsa no refiere en modo alguno a la entidad de la cual se predica un atributo que no le corresponde realmente. En este punto, los megáricos se opondrían a la teoría sobre el *lógos* falso que Platón desarrolla en el *Sofista*, al rechazar que los enunciados falsos puedan referir a lo que es.

La acción de caminar tampoco puede ser predicada de los hombres particulares porque es imposible saber cuál de los hombres particulares es el que camina. En primera instancia, podría replicársele al argumento que efectivamente podemos saber si un hombre particular camina porque, por ejemplo, podemos estar viendo a alguien que ejecuta ahora mismo la acción de caminar.[10] Sin embargo, el argumento no intenta negar que podamos constatar empíricamente que un individuo camina, sino que establece que, si la sentencia es considerada en su aspecto lógico, no es posible determinar a cuál de los particulares hace referencia, ya que "hombre" es un término universal que, dicho sin ninguna especificación como "este hombre" o "este hombre que ahora veo" podría referir a cualquier hombre y, por esto mismo, no refiere a nadie en particular. Por esta razón, el argumento afirma que sabemos que un hombre camina, porque, por ejemplo, conocemos que caminar es un atributo de la especie humana, pero no podemos establecer cuál de los particulares camina.

El argumento concluye que la sentencia "un hombre camina" no refiere a la Idea de hombre ni tampoco a los hombres particulares, es decir, a ninguno de los dos tipos de entidades cuya existencia admite la metafísica de Platón, al menos tal como ésta es formulada en su madurez. Por esta razón, es necesario que exista un tercer hombre del cual se pueda predicar legítimamente el caminar. En este punto, el argumento de "sofistas" sirve de apoyo a la tesis de Estilpón desarrollada en *FS* 305 (*SSR* II.O.29), donde

[10] Algo similar replica Taylor (1915: 260-261), al señalar que una afirmación del tipo "un hombre escribió Hamlet" refieren inequívocamente a un único individuo particular.

se rechaza toda predicación que, como en el caso del enunciado "el caballo corre" o "el hombre es bueno", no expresa la identidad entre sujeto y predicado, sino que atribuye a aquél rasgos que no son los que posee esencialmente.[11] La versión de "sofistas" expone cuáles son los problemas al momento de determinar la existencia del sujeto de la predicación. Al no poder especificar cuál es la entidad de la que se predica el caminar, se pone en evidencia que las condiciones de existencia del sujeto difieren de las del predicado y que, por lo tanto, la sentencia "un hombre camina" establece a nivel lingüístico relaciones entre entidades que, como el hombre y el caminar, no tienen correlato ontológico.

Alejandro señala que la separación (*khorismós*) entre los universales y los particulares que postulan los que sostienen que hay Ideas es la causa del tercer hombre. A partir del señalamiento de la ambigüedad lingüística que tiene lugar cuando se utiliza en griego un sustantivo común sin artículo, el objetivo del argumento es desarrollar una crítica ontológica que apunta a manifestar las falencias del dispositivo de participación, que pretende saldar la separación existente entre particulares y Formas.[12] Este punto se aclara al considera el argumento de Políxeno, que invita a ser leído en conjunto con la formulación de "sofistas".

5.3. El argumento del tercer hombre de Políxeno

La admisión de Políxeno entre los megáricos fue tradicionalmente cuestionada, a tal punto que Döring relega los testimonios sobre este personaje en un apéndice y Giannantoni no los incluye en su edición.[13] A pesar de los reparos de los editores, Montoneri, Muller y Mársico lo incluyen en sus traducciones.[14] Aunque los datos que poseemos sobre Políxeno son escasos, pues sólo contamos con once testimonios cuya información no es del todo fiable (*FS* 122-32), hay varias razones que ameritan su inclusión dentro del grupo megárico.[15]

En primer lugar, en el *FS* 122 Platón comenta a Dionisio el Joven que le envía a Helicón, un intelectual que podría ser útil en la corte, quien fue discípulo de Eudoxo y frecuentó a Políxeno, "uno de los compañeros (*hetairon*) de Brisón" (*Carta XIII* 360 b-c).[16] La referencia a la relación con

[11] Contra la opinión de Muller (1985: 182), quien indica que, al afirmar que "un hombre camina", este argumento parte de una premisa que contradice la crítica de Estilpón a la predicación atributiva.

[12] Montoneri (1984: 84).

[13] Döring (1972: 67-70).

[14] Montoneri (1984: 256-260), Muller (1985: 71-73) y Mársico (2013a: *FS* 122-132).

[15] No es seguro que el testimonio de Ateneo XI.471 (*FS* 127) refiera a Políxeno el megárico, como indica Muller (1985: 226, n. 473). En ese caso, contaríamos sólo con diez testimonios.

Brisón es importante no solo porque nos ayuda a determinar la filiación teórica de Políxeno, sino también porque nos permite conjeturar una datación probable, a partir de la datación de Brisón, cuyo nacimiento se ubica a fines del siglo V y principios del IV a. C., ya que para que fueran compañeros, es necesario que Políxeno naciera cerca de la misma fecha.[17] En segundo lugar, los testimonios señalan el desarrollo por parte de Políxeno de una actividad dialéctica similar a la megárica, interesada sólo en analizar fenómenos del lenguaje, prescindiendo de su referencia a lo real.[18] Esto justificaría los apodos de "sofista" y "dialéctico" que recibe en *FS* 129-130. En tercer lugar, la razón más importante es que se adjudica a Políxeno una versión del tercer hombre, cuyos fundamentos se emparentan con las críticas megáricas al lenguaje. Algunos intérpretes sostienen incluso que Políxeno habría sido el primero en formular este argumento.[19] Esto es verosímil en base a la datación del megárico, que ya para el 380 podría haber estado en condiciones de formular esta objeción, que sería entonces anterior a las que aparecen en *República*, *Parménides* y *Timeo*. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que Alejandro adjudica de modo general una versión del tercer hombre a los megáricos, a quienes se refiere como "sofistas". A partir de este dato, podría especularse que incluso otros referentes del grupo, mayores o contemporáneos a Políxeno, podrían haber formulado versiones alternativas del tercer hombre.

Cherniss, en cambio, arguye que el inventor del argumento no pudo haber sido Políxeno porque su formulación difiere de aquéllas que son presentadas por Platón en el *Parménides*.[20] Sin embargo, esto no anula la posibilidad de que la formulación megárica haya sido desarrollada en primera instancia. Si este fuera el caso, Platón podría haber reformulado en el *Parménides* la objeción de los megáricos en base a premisas que admiten de manera incuestionable la relación de participación, que es el blanco de la crítica de las versiones megáricas.

El argumento de Políxeno es el siguiente:

---

[16] Aunque Muller traduce *hetaîros* como "compañeros" (*compagnons*), sostiene que Brisón pudo haber sido maestro de Políxeno (1985: 71, 175, n. *ad* 202-205). Sin embargo, no hay razones para suponer tal cosa. Platón vuelve a mencionar a Políxeno en la *Carta II*, 314 c-d (*FS* 123-124)

[17] Muller (1985: 180) conjetura que fue en torno al 400 a. C.

[18] Plutarco, *Sentencias de reyes y comandantes* 176c6-d2 (*FS* 128): "Dionisio el Joven dijo que él mantenía a muchos sofistas (*sophistás*) no porque los admirara, sino porque quería ser admirado a causa de ellos. Cuando el dialéctico Políxeno dijo que lo iba a refutar (*exelénkhein*), le contestó: 'con palabras (*toîs lógois*), por supuesto, pero yo te refuto con hechos (*toîs érgois elénkho*), pues dejando tus propias cosas, te ocupas de mí y de las mías'". Platón formula el mismo diagnóstico de la dialéctica megárica en *Eutd.* 278b. *Cfr. supra* III.2.

[19] Von Fritz (1931: col. 722).

[20] Cherniss (1944 [1962]: 293).

> Dice Fanias, en su libro contra Diodoro, que el sofista Políxeno introdujo (*eisăgein*) el tercer hombre diciendo "si el hombre existe por participación y comunidad con la Idea, es decir el Hombre en sí, es preciso que haya un hombre que tenga su ser en relación con la Idea (*ei kată metokhḗn te kaì metousían tḗs idéas kaì toû autoanthrópou ho ănthropós esti, deî tina eînai ánthropon hòs pròs tḕn idéan héxei tò eînai*). Pero no es el Hombre en sí el que participa de la Idea, porque él es la Idea, y tampoco el hombre particular (*oúte dè ho autoánthropos, ho estin idéa, katà metokhḕn idéas, oúte ho tìs ánthropos*). Resta entonces que exista un tercer hombre que tenga su ser en relación con la Idea" (Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles*, 84.16-21; *FS* 132).

La fuente de Alejandro es Fanias de Ereso, que se integró al grupo peripatético *circa* 332. Aquí se le atribuye una obra contra Diodoro, que bien podría tratarse del megárico Diodoro Crono, lo cual manifiesta la existencia de intercambios teóricos entre peripatéticos y megáricos.[21] Existen algunos intérpretes que han puesto en duda que este argumento estuviera dirigido contra la teoría de las Ideas de Platón, ya que los términos que utiliza Políxeno para referirse a la participación –*metokhḗ* y *metousía*– no son usualmente utilizados por Platón para expresar este concepto.[22] Sin embargo, el argumento de Burnet no basta para inferir esto por dos razones. En primer lugar, aunque *metousía* no aparece en el *corpus* platónico y de *metokhḗ* se registra una única aparición, con un sentido no técnico (*Carta VII* 345a1), ambos términos se emparentan con otros que Platón efectivamente emplea para referirse al concepto de participación, como *méthexis*, *metékho* y *métokhos*.[23] En segundo lugar, Alejandro hace uso de los términos *metokhḗ* y *metousía* cada vez que se refiere al concepto de participación en la totalidad del pasaje donde expone las versiones del tercer hombre. Aunque *metokhḗ* aparece únicamente en la presentación de la versión de Políxeno, el sustantivo *metousía* es empleado en la versión aristotélica (84.1), en la ya citada de Políxeno (84.18) y al presentar las semejanzas entre las versiones de Eudemo y Aristóteles (85.5).

---

[21] Montoneri (1984: 82), Muller (1985: 227, n. 477) y Mársico (2013a: n. *ad FS* 132).

[22] Burnet (1914 [1928]: 259, n. 2). Field (1967: 174), por el contrario, indica que, aunque es imposible desentrañar el significado del argumento de Políxeno, "éste revela la existencia de una vívida polémica, en la que aquellos relacionados con Políxeno tomaron parte, contra la gran teoría de Platón" (mi traducción).

[23] En el *corpus* platónico *méthexis* aparece cinco veces (*Sof.* 256b1, 259a7; *Parm.* 132d3, 141d8, 151e8); *métokhos*, quince y *metékho*, doscientas sesenta y cuatro. *Cfr.* Radice (2003: 590-592). Para expresar el vínculo de participación entre entidades sensibles y Formas Platón se vale también del verbo *metalambáno*, del cual se registran ochenta y dos apariciones, y del adjetivo *metálepsis*, que aparece sólo tres veces en *Teeteto* 173b7, *Rep.* 7. 539d8 y *Parm.* 131a5.

El objetivo del argumento de Políxeno es impugnar el concepto de participación.[24] El razonamiento tiene la estructura de un *modus tollens*, cuya primera premisa es que si el hombre existe por participación y comunidad con la Idea de hombre, es preciso que haya algún hombre que tenga su ser en relación con la Idea. El argumento propone dos posibilidades: o bien al negar el consecuente se niega el antecedente y, por lo tanto, cualquier relación de participación entre los sensibles y las Ideas; o bien para sostener la participación, en lugar de negar el consecuente, se afirma que el hombre que tiene su ser en relación con la Idea no es ni el hombre sensible ni la Idea, sino un tercer hombre, cuya existencia contradice los lineamientos generales de la metafísica de Platón.

La premisa inicial es deliberadamente ambigua porque hace referencia a "un hombre" (*tina ánthrōpon*), haciendo uso del pronombre indefinido, sin especificar qué hombre es el que participa de la Idea. Aunque desde el punto de vista platónico, se esperaría que fuera necesariamente el hombre particular, el argumento concluye que ni la Idea de hombre ni tampoco el hombre particular participan de la Idea. La razón por la cual la Idea no participa de la Idea es que ella misma es la Idea y es imposible que participe de sí misma. Los particulares participan de las Ideas porque carecen de la propiedad que la Idea posee plenamente. Si la Idea ya posee esa propiedad, no hay razón alguna para suponer que debiera, como ocurre con los particulares, participar de sí misma. Si lo hiciera, ya no estaríamos ante una Idea, sino ante un particular.

Sin embargo, no se da razón alguna para negar la participación del particular en la Idea, punto que debería ser explicitado al momento de discutir con la teoría de Platón que admite esta relación como uno de los pilares centrales de su metafísica. En vistas a encontrar la explicación faltante, Baeumker propone cambiar de lugar el sintagma *katà metokhèn idéas* para leer *oúte dè ho autoánthrōpos, ho estin idéa, oúte ho katà metokhèn idéas tìs ánthrōpos* ("pero no es el hombre en sí que es la Idea, ni tampoco el hombre particular que participa de la Idea").[25] Sin embargo, con esta manipulación del texto, Baeumker salva el punto que el argumento busca atacar, ya que si el objetivo es averiguar cuál es el hombre que tiene su ser en relación con la Idea, pero se afirma que el hombre particular participa de la Idea, entonces no hay necesidad de formular la pregunta inicial.

---

[24] Como arguyen Burnet (1914 [1928]: 260), Montoneri (1984: 90-91), Muller (1985: 182) y Mársico (2013a: n. *ad FS* 132). Según Montoneri y Muller, el argumento de Políxeno no combate la existencia de Ideas separadas, que es un dogma del pensamiento megárico, sino sólo el concepto de participación que vincula lo sensible con las Ideas. Disiento con esta última interpretación, como expongo en II.3 y V.4.

[25] Baeumker (1879: 64, 75-76).

El argumento de Políxeno se aclara si es leído a la luz del argumento de "sofistas" que lo precede, del cual sería una suerte de "aplicación especial" que reformula en el lenguaje metafísico platónico un argumento que originalmente partía de una crítica hacia los nombres universales.[26] En la versión atribuida a "sofistas" se indica que el hombre al que refiere la sentencia "un hombre camina" no puede ser la Forma de hombre, porque es inmóvil, ni tampoco el hombre particular porque es imposible determinar a cuál de todos los particulares refiere el nombre universal "hombre". Por este motivo sería necesario postular la existencia de un tercer hombre al que se pueda atribuir la acción de caminar. La razón por la que Alejando no explica en la versión del tercer hombre de Políxeno por qué el particular no participa de la Idea es porque ya lo hizo en el argumento precedente. La ausencia de una relación de participación que vincule a los particulares sensibles y las Formas es un corolario que se desprende de los problemas que a nivel lingüístico trae aparejada la implementación de los nombres universales. En efecto, los problemas en torno a la referencia de los nombres universales que el argumento de "sofistas" pone de manifiesto muestra las falencias del mecanismo de participación: si el lenguaje no puede atribuir predicados universales a los particulares es entonces porque no existe ningún tipo de participación que vincule a las Formas y los particulares, garantizando esta atribución. La negación de la participación es una consecuencia del señalamiento a nivel lingüístico de la dificultad para emplear los nombres universales, que manifiesta la desconexión entre los planos sensible e inteligible. El argumento concluye que debe existir una tercera entidad que tenga su ser en relación con la Idea de hombre en sí. Aunque no se especifica qué estatus ontológico debería tener, su función sería la de participar en la Idea. Por lo tanto, no podría ser un particular y tampoco una Idea, pues el argumento aclara que ninguno de ellos participa de las Ideas.[27]

5.4. El argumento de Estilpón contra la teoría de las Formas

Aunque el argumento de Estilpón en contra de las Formas que se analiza a continuación no presenta la estructura típica de un tercer hombre, tiene un enfoque similar a los razonamientos de "sofistas" y Políxeno con los cuales es posible vincularlo:[28]

---

[26] Taylor (1915: 266), Montoneri (1984: 84).

[27] Burnet (1914 [1928]: 260) piensa que, como este argumento está dirigido contra la realidad de los sensible y no de lo inteligible, el tercer hombre sería parte del ámbito inteligible. Taylor (1915: 262), en cambio, sostiene que esta tercera entidad tendría un estatus similar al de los objetos matemáticos que se ubican, tal como lo testimonia Aristóteles, entre las Formas y los particulares.

[28] Sobre la relación entre el argumento de Políxeno y el de Estilpón, véase Máralém (2013b).

> Por otra parte, siendo muy temible en los razonamientos erísticos, [*scil.* Estilpón] negaba también las Formas (*anḗirei kaì eídē*). Y afirmaba que quien dice "un hombre existe" no dice nada (*kaì élege tòn légonta ánthrōpon eînai <eipeîn> mēdéna*). Pues <"un hombre"> no es ni éste ni aquél (*oúte gàr tónde eînai oúte tónde*). ¿Por qué sería más éste que aquél? Por lo tanto, tampoco es este otro. Y así otra vez: "la verdura" no es la que se nos muestra porque "la verdura" existía hace diez mil años (*tò lákhanon ouk ésti tò deiknúmenon. lákhanon mèn gàr ên prò murían etôn*) Por lo tanto, no es esta verdura (Diógenes Laercio II.119, *FS* 303, *SSR* II.O.27).[29]

Este testimonio nos enfrenta a dos problemas. El primero, de origen filológico, concierne a las numerosas variantes textuales que presenta la transmisión del testimonio; el segundo, de origen hermenéutico, consiste en evaluar en qué medida el razonamiento de Estilpón constituye una negación de las Formas. En cuanto a la transmisión textual, el testimonio presenta múltiples variantes, especialmente en lo que toca a la sentencia "y afirmaba que quien dice 'un hombre existe' no dice nada" (*kaì élege tòn légonta ánthrōpon eînai <eipeîn> mēdéna*). La frase original es *kaì élege tòn légonta ánthrōpon eînai mēdéna* ("y decía que no existe un hombre que habla" o "y decía que el hombre que habla no es ninguno"). Si no se le formula ninguna corrección, la sentencia invita a ser leída a la luz de las críticas que Estilpón desarrolla contra la predicación atributiva en el *FS* 305 (*SSR* II.O.29), en cuyo caso objetaría la posibilidad de predicar la acción de hablar de la entidad "hombre". Sin embargo, en este contexto tal propuesta se opone abiertamente al ejemplo de la verdura que se desarrolla al final del testimonio y que manifiesta que no se trata en este caso de críticas a la predicación. Por este motivo, he optado por la corrección de Casaubonus, que agrega el infinitivo *eipeîn* manteniendo el infinitivo *eînai*. A pesar de que algunos editores y traductores prefieren secluir *eînai*,[30] creo que es necesario mantener este infinitivo no solo porque se trata de una variante que traen todos los códices, sino también porque es coherente con el ejemplo de la verdura. En este caso, donde no hay problemas de transmisión textual, no se registra ningún verbo asociado a *légō*, sino que aparecen dos variantes del verbo "ser" *–ésti* y *ên–*. Por la misma razón, he optado por el infinitivo *eînai* en la sentencia "pues <'un hombre'> no es ni

[29] Traducción levemente modificada.

[30] Döring (1972: 60, fr. 199), Giannantoni (1990 I: 462) y Mársico (2013b: 24-25) adoptan *ánthrōpon légein mēdéna* ("quien dice 'hombre' no dice nada" o "quien dice 'hombre' no nombra a nadie"). Montoneri (1984: 218-219) propone agregar no solo *légein*, sino también un segundo infinitivo *eînai* de modo que el texto sea *ánthrōpon eînai mēdéna légein eînai* ("quien dice que el hombre existe, no dice que existe ningún hombre").

éste ni aquél" (*oúte gàr tónde eînai oúte tónde*), en detrimento de *légein*, que se registra en un único códice.[31]

Establecido esto, resta elucidar en qué medida el razonamiento de Estilpón constituye una crítica a la teoría platónica. La estrategia argumentativa del megárico no consiste simplemente en negar la existencia de las Formas, sino en mostrar su nulidad en tanto principios. Al igual que el argumento de "sofistas", Estilpón parte de una consideración sobre el empleo de los nombres universales, de la cual es posible deducir una crítica ontológica. En el caso de la sentencia "un hombre existe" (*ánthr<u>o</u>pon eînai*), el uso del sustantivo sin artículo otorga a *ánthr<u>o</u>pos* un carácter indefinido que impide establecer a qué entidad refiere, ya que cualquiera de los hombres particulares podría ser candidato. Se constata entonces que el nombre universal, por su capacidad para referir a todos los hombres, no refiere a ninguno de ellos en particular, pues todos detentan por igual la propiedad de ser hombres –"pues <un hombre> no es ni éste ni aquél. ¿Por qué sería más éste que aquél?"-. Dicho sin ningún tipo de especificación como "este hombre" o "este hombre que ahora veo", no hay certeza alguna sobre su referencia. Esto no implica, como parece surgir del ejemplo de la Forma de verdura, que los nombres universales puedan referir sin ambages a las entidades universales, de modo tal que el lenguaje quede reservado sólo para hablar del plano inteligible, ya que para referir por medio del nombre "hombre" a la Forma de hombre, también se necesita algún tipo de especificación que nos impida atribuirlo a los particulares cada vez que queremos hablar de "el hombre". Se podría aventurar que, llegado a este punto, Estilpón indicaría que, al desconocer a qué hombre refiere la sentencia, no se podría afirmar con seguridad que algún hombre particular existe y, lo que es aún más importante, que la Forma de hombre existe.

Con respecto al caso de la verdura, se contrastan el estatus del universal y del particular, y se cuestiona la relación que Platón pretende que exista entre ambos. Mientras "la verdura" –o la Forma de verdura– tiene una existencia eterna, no sujeta a los avatares del devenir, la verdura que percibimos no comparte estas características y, por lo tanto, no puede ser considerada verdura.[32] De esto se desprende que no hay ningún tipo de relación ontológica de participación que permita atribuir a los particulares las propiedades de las Formas. Asimismo, esta diferencia ontológica cuestionaría la utilización de los nombres universales para referir a los particulares sensibles, ya que si no existe ningún vínculo entre unos y otros, no hay razón para emplear una denominación compartida. Al negar la participación, se establece una separación entre universales y particulares que hace que aquéllos sean incapaces de proveer un conocimiento y

[31] Véase Giannantoni (1990 I: 462).

[32] La utilización de ejemplos como la Forma de verdura u hombre manifiesta la extensión casi irrestricta del ámbito eidético. Sobre este punto, *cfr. supra* IV.3.

explicación sobre las entidades sensibles, restándoles entonces cualquier poder explicativo y de causación.[33] La Forma permanece como un puro universal separado, incapaz de proveer conocimiento del mundo sensible, y las entidades sensibles permanecen en cambio como entidades indefinibles e ininteligibles. Al probar la nulidad de las Formas en tanto causas de la inteligibilidad y existencia de las cosas sensibles, Estilpón las despoja de sus características esenciales y reduce la teoría platónica a un constructo explicativo inútil que demanda ser reemplazado por una visión alternativa sobre lo real.

Dentro del copioso anecdotario sobre Estilpón, un episodio con el cínico Crates de Tebas exhibe también la posición del megárico sobre los nombres universales:

> También, una vez, cuando le alcanzó un higo seco mientras le iba a hacer una pregunta, lo aceptó y se lo comió. Entonces Crates le dijo: "por Heracles, he perdido el higo". "No solo eso", contestó Estilpón, "sino también la pregunta, de la cual el higo era la garantía" (Diógenes Laercio II.117-9, *SSR* II.O.6, *FS* 273).

La pregunta que formuló Crates pudo haber sido "¿esto es un higo?".[34] En lugar de responder, Estilpón come el higo y Crates pierde así el referente de su pregunta. Sin embargo, el nombre "higo" no desaparece como nombre, ni pierde su sentido. A la luz del *FS* 303 (*SSR* II.O.27), lo que muestra la reacción de Estilpón es nuevamente la inadecuación de los nombres universales para nombrar a las entidades particulares. En efecto, el nombre "higo" sigue teniendo sentido aún desaparecido el higo particular que está llamado a nombrar, de modo que en rigor, como ocurre con el caso de la verdura, el nombre "higo", que refiere en primera instancia al concepto universal, no debería ser empleado para nombrar higos particulares, ya que éstos no comparten las mismas características que las Formas.

[33] Montoneri (1984: 218-219).
[34] Como defiende Muller (1985: 166).

6

Las versiones no regresivas del argumento del tercer hombre de Aristóteles

6.1. El argumento del tercer hombre de las *Refutaciones sofísticas*

A lo largo de su obra, Aristóteles se refiere en cinco oportunidades al argumento del tercer hombre: cuatro veces en *Metafísica* y una vez en *Refutaciones sofísticas*. A las versiones del *corpus* aristotélico se suma la versión del argumento presente en el comentario de Alejandro de Afrodisia al primer libro de la *Metafísica*. A partir de la versión de Alejandro se considera usualmente que tanto Platón como Aristóteles proponen formulaciones regresivas del tercer hombre. Contra esta opinión tradicional, Taylor ha señalado que ninguna de las formulaciones del argumento que aparece en la obra de Aristóteles es regresiva.[1] En lo que sigue, aportaré nuevos argumentos para sostener esta tesis con el objetivo de mostrar que algunas de las versiones del tercer hombre aristotélicas son no regresivas porque operan en base a supuestos teóricos que difieren de aquéllos que están a la base de las versiones regresivas. Asimismo, esto permitirá analizar ciertas similitudes y diferencias entre las versiones no regresivas megáricas y las aristotélicas.

En *Metafísica* Aristóteles menciona en varias oportunidades la objeción del tercer hombre, aunque sin explayarse extensamente en la presentación y discusión del argumento. Por una parte, en *Metaf* 1.990b8-17, en el marco de las críticas a la teoría de las Formas platónica, se señala que los argumentos que se utilizan para demostrar la existencia de las Formas son incapaces de probar tal cosa, ya que algunos no concluyen de modo necesario que las Formas existan, otros prueban que hay Formas incluso de entidades de las que no se admite que existan Ideas. Los argumentos "más precisos" tampoco demuestran la existencia de las Formas, ya que "unos hacen que existan Formas de relativos, de las cuales no decimos que existe un género por sí, otros afirman el tercer hombre". En el pasaje paralelo de *Metaf.* 13.1079a11-13, Aristóteles reproduce el mismo comentario, repitiendo casi exactamente los mismos términos que en 1.990b8-17, aunque en ninguna de estas oportunidades aporta explicación alguna sobre el argumento.

[1] Taylor (1915: 268-270, 1925: 354-355).

Por otra parte, Aristóteles se refiere al tercer hombre en el marco del tratamiento de las *aporíai* con las que se enfrenta el tipo de saber buscado en la *Metafísica*. La cuarta *aporía* estipula como tesis opuestas que es posible que existan sólo entidades sensibles o entidades sensibles y entidades inteligibles, entre las cuales a su vez pueden distinguirse Formas y entidades matemáticas, que los platónicos postulan como entidades intermedias, ubicadas entre las Formas y los particulares (*Metaf.* 3.995b13-18, 997a34-998a19). Al ser revisada esta *aporía*, Aristóteles señala que si los platónicos postulan la existencia de entidades matemáticas, deberían entonces admitir la existencia de otro tipo de entidades intermedias entre los particulares y las Formas, *e.g.* un tercer hombre o un tercer caballo que se encuentren entre las hombres y caballos sensibles, y las Formas de hombre y caballo.[2]

Por último, en el libro séptimo Aristóteles señala que el tercer hombre es producto de un tratamiento incorrecto de los universales, que tiene lugar cuando se los considera entidades, en vez de cualidades: "para los que teorizan a partir de esto <es> manifiesto que ninguna de las cosas que existen como universales es una entidad y que ninguna de las cosas que se predican en común significa una entidad, sino más bien una cualidad. Si se considera lo contrario, se siguen muchas otras cosas y el tercer hombre" (*Metaf.* 7.1038b34-1039a3). En *Refutaciones sofísticas*, donde Aristóteles analiza extensamente el argumento, atribuye su origen a la misma confusión.

Aunque Aristóteles no desarrolla con profundidad el tercer hombre en la *Metafísica*, en ninguna de sus menciones al argumento indica que éste conduce a una regresión infinita de Formas. Tampoco hace referencia a ninguna de las premisas que se emplean de manera implícita o explícita en las versiones regresivas del argumento, como el principio de lo uno sobre lo múltiple, la auto-predicación o la no identidad. Por el contrario, en la *Metafísica* se señala, por una parte, que el origen de esta dificultad radica en el tratamiento incorrecto de los universales, cuando éstos son considerados entidades (*Metaf.* 7.1038b34-1039a3) y, por otra parte, que esa tercera entidad no es una segunda Forma, sino una entidad intermedia, que cumpliría una función análoga a la de las entidades matemáticas. Estas

[2] *Metaf.* 11.1059b6-9: "En verdad, es evidente que las Formas no existen. Sin embargo, incluso si alguien postula que éstas existen, existe la dificultad de por qué entonces lo que pasa con las entidades matemáticas no es igual a lo que pasa con las otras cosas de las que existen Formas. Digo que <los platónicos> postulan que existen entidades matemáticas entre las Formas y las entidades sensibles como una tercera entidad más allá de las Formas y los objetos sensibles (*hoîon tríta tinà parà tà eíde te kaì tà deûro*), pero <no postulan> que existe un tercer hombre ni un <tercer> caballo más allá de lo en sí y los sensibles (*par' autón te kaì toùs kath' hékaston*)". Las traducciones de *Metafísica*, hechas en base a la edición de Ross (1924 [1953]), me pertenecen.

menciones escuetas al argumento podrían explicarse a la luz del extenso tratamiento de una versión del tercer hombre no regresiva desarrollada en una obra previa, las *Refutaciones sofísticas*, a la que Aristóteles aludiría cada vez que se refiere al argumento en *Metafísica*.

En las *Refutaciones sofísticas* se incluye un grupo de razonamientos sofísticos que se elaboran teniendo en cuenta la forma de la expresión (*skhêma léxeos*):

> Las <refutaciones> en base a la forma de la expresión tienen lugar cuando lo que no es igual se expresa del mismo modo: como cuando un masculino <se expresa> como un femenino, un femenino como un masculino o lo que está entre ellos como alguno de los dos; también cuando una cualidad <se expresa> como una cantidad, una cantidad como una cualidad, una acción como una pasión o una disposición como una acción y así de acuerdo con lo que hemos distinguido antes (*RS* 4.166b10-4).[3]

La forma de la expresión refiere al significante y la refutación se produce cuando el significante y el significado no condicen en algún aspecto. Aristóteles menciona, por una parte, el caso de los sustantivos cuya morfología no es coherente con su significado, *e.g.* sustantivos morfológicamente femeninos cuyos significados, sin embargo, se vinculan a la esfera masculina, como ya había indicado Protágoras a propósito de *hē mênis* ("cólera") y *hē pélex* ("casco") que, aunque de género femenino, se aplican a sentimientos y objetos asociados tradicionalmente con la esfera masculina (*RS* 14.173b15-20).[4] Por otra parte, Aristóteles presenta ejemplos vinculados a la confusión entre categorías. Éste es el caso del verbo *hygiaínein* ("estar sano") que, por presentar una diátesis activa, se asemeja a otros verbos como *témnein* ("cortar") y *oikodomeîn* ("construir"). Sin embargo, *hygiaínein* expresa una disposición, mientras que *témnein* y *oikodomeîn* expresan una acción. Si nos dejáramos guiar sólo por la forma de la expresión, estaríamos tentados a pensar que *hygiaínein* expresa también una acción y caeríamos presas de la refutación del megárico. La solución de este tipo de refutaciones consiste en apelar a los géneros de la predicación (*tà génē tôn kategoriôn* 22. 178a5-6), a fin de aclarar la confusión entre categorías que es tomada como punto de partida por estos argumentos sofísticos.

En el capítulo 22 Aristóteles señala que el argumento del tercer hombre es un tipo de refutación que se produce a causa de la forma de expresión. Si seguimos las indicaciones del estagirita, bastará entonces apelar a las categorías para disolver tal argumento. La lista de categorías presentada en *Cat.* 4.1b26-2a4 es evocada en las *Refutaciones sofísticas* como una

[3] Aristóteles reenvía a *Tópicos* I.9 donde encontramos una lista de categorías. *Cfr. Cat.* 4.1b26-2a4.

[4] *Cfr. supra* III.1.

herramienta que no solo aporta una solución a los argumentos sofísticos, sino que también permite construir una perspectiva metafísica y una teoría sobre la predicación que constituyan una alternativa a la metafísica platónica de la participación:[5]

> También que existe un tercer hombre (178b36) además del <hombre> en sí y de los <hombres> particulares. Pues el hombre y todo lo que es común no significan una entidad (*tóde ti*), sino una cualidad (*toiónde ti*) o una cantidad (*posón*) o una relación (*prós ti*) o alguna de las cosas de este tipo. Lo mismo <ocurre> con "Corisco" y "Corisco músico", <cuando se considera> si <son> lo mismo o diferentes, pues aquél significa una entidad; éste, una cualidad, de modo que no es posible que esto sea puesto aparte (*hóst' ouk éstin autò ekthésthai*). (179a3) Pero el ponerlo aparte no produce el tercer hombre, sino acordar que es una entidad. Pues no es posible que sea una entidad como Callias lo que también es un hombre. (179a5) Si alguien dijera que lo puesto aparte no es una entidad, sino una cualidad, no diferiría en nada pues habrá una unidad más allá de la multiplicidad, como el hombre (*oud' eí tis tò ektithémenon mè hóper tóde ti eînai légoi all' hóper poión, oudèn dioísei. éstai gàr tó parà toùs polloùs hén ti, hoîon tô ánthropos*). (179a8) En efecto, es evidente que no hay que permitir que sea una entidad lo que es predicado de todas las cosas en común, sino que significa más bien una cualidad o una relación o una cantidad o alguna de las cosas de este tipo (179a10) (*RS* 22.178b36-179a10).

A la hora de analizar este argumento nos enfrentamos con tres problemas: la aparente inconsistencia entre sus premisas, la diferencia entre esta versión y aquélla que en su comentario a la *Metafísica* Alejandro de Afrodisia atribuye a Aristóteles, y la elucidación del motivo por el cual Aristóteles incluyó el tercer hombre dentro de la nómina de los paralogismos sofísticos, cuando en realidad se trata de uno de los argumentos que él mismo formuló contra la Teoría de las Formas.

Las dificultades formales de esta versión surgen al momento de discernir cuál es la causa del tercer hombre, ya que no queda claro si es la separación del universal, o la conceptualización de éste como una entidad, o una conjunción de ambos. En *Categorías* Aristóteles reconoce a los universales el estatus de sustancia (*ousía*) segunda. Las sustancias en sentido estricto son aquéllas que comparten las siguientes características: no se dicen de ni están en un sujeto, son un "esto" (*tóde ti*),[6] no admiten contrarios, no admiten gradaciones, y pueden recibir atributos contrarios, permaneciendo unas e idénticas a sí mismas (5.3a7-4b19). Las sustancias segundas son aquéllas que, como el género y la especie, se dicen de las

[5] Ildefonse y Lallot (2002: 32).

[6] La expresión griega que traduje por "esto" se compone del adjetivo demostrativo *tóde* ("esto") y del pronombre indefinido *ti* ("algo"). Sobre este concepto, *cfr.* Ildefonse y Lallot (2002: 200-202).

sustancias primeras (5.2a11-19, 2b7-22). En estos casos, no solo el nombre, sino también la definición de estas entidades se predican de la sustancia primera por lo que se conoce como "ley de transitividad de la predicación", que es el fundamento de la "predicación sinónima", *e.g.* el nombre "hombre" y la definición de "hombre" se predican del hombre particular (5.2a19-27, 3a33-3b9).[7] Sólo los géneros y las especies pueden ser considerados sustancias segundas, ya que en base a ellos es posible construir una definición que explique qué es la sustancia primera (5.2b29-3a6).

En *Metafísica*, en cambio, Aristóteles echa por tierra el concepto de "sustancia segunda", al negar rotundamente que géneros y especies puedan ser considerados sustancias (*Metaf.* 7.1038b1-1039a23). En el pasaje de *Refutaciones sofísticas* citado, tampoco se hace mención al concepto de "sustancia segunda", sino que, por el contrario, se enfatiza la diferencia entre la sustancia primera y los universales, al incluir estos últimos dentro de la categoría de cualidad. Lo que no se expone con claridad en este contexto es cuál es la causa del tercer hombre, si la separación del universal o la identificación del universal con la entidad. En *RS* 22.178b36-179a3 se afirma que no es posible separar las cualidades; en *RS* 22.179a3-5, que separar las cualidades no genera el tercer hombre (con lo cual se da por supuesto que es posible separarlas), sino el hecho de considerar el universal separado como entidad; en *RS* 22.179a5-8 parecería afirmarse que, aunque el universal separado fuera considerado como una cualidad, la separación bastaría para generar el tercer hombre (con lo cual nuevamente se da por supuesto que es posible separar las cualidades); en *RS* 22.179a8-10 se insiste nuevamente con que no debe considerarse al universal como entidad. Es necesario aclarar entonces si Aristóteles considera legítima la separación del universal y si esta separación basta para generar el tercer hombre o si, por el contrario, éste encuentra su causa en el tratamiento de los universales *qua* entidades.

Si tomamos como ejemplo el caso del universal "hombre" hay cuatro posibilidades que podrían dar origen al tercer hombre: en primer lugar, que "hombre", en tanto cualidad (*toiónde*), no sea puesto aparte, *i.e.* no se encuentre separado; en segundo lugar, que "hombre", en tanto cualidad, sea puesto aparte; en tercer lugar, que "hombre" sea considerado una entidad (*tóde ti*) y sea puesto aparte; en cuarto lugar, que "hombre" sea considerado una entidad y no sea puesto aparte. La primera opción no produce el tercer hombre, sino que lo evita, según lo que se indica en *RS* 22.178b36-179a3, 8-10. La consideración del universal como una cualidad que se predica de

[7] *Cfr. Cat.* 3.1b10-15. Con respecto a los accidentes particulares, que son aquéllos que no se dicen de un sujeto, pero que están en un sujeto (2.1a23-29), en la mayoría de los casos aunque el nombre puede predicarse del sujeto, es imposible que la definición sea predicada (5.2a27-34).

la sustancia representa la opinión que el propio Aristóteles posee sobre el estatus de las entidades universales. En este contexto, Aristóteles menciona el ejemplo de "Corisco" y "Corisco músico", al que también se refiere en *Metafísica*, donde atribuye un origen sofístico al problema de la identidad entre uno y otro.[8] La solución aristotélica consiste en apelar a los géneros de la predicación para distinguir entre la sustancia primera, *i.e.* Corisco, y la cualidad que está en o se predica de esa entidad, *i.e.* músico, de modo tal que es posible sostener que Corisco y Corisco músico son idénticos porque forman una unidad, en la medida en que músico es un atributo que accidentalmente se da en Corisco y no podría existir con independencia suya.[9]

La segunda opción tampoco produce el tercer hombre. Aristóteles sostiene que quien considera que lo que está separado es una cualidad "no diferiría en nada pues habrá una unidad más allá de la multiplicidad, como el hombre". Esta opción da por supuesto que efectivamente es posible separar las cualidades universales, a causa de lo cual contradice la afirmación de *RS* 22.178b36-179a3, que expresa que las cualidades no pueden separarse. Vale aclarar que la separación puede comprenderse como separación real, que implica que el universal puede existir con independencia de la entidad, o como separación conceptual, según la cual es posible distinguir el universal de la entidad, reconociendo que aquél no puede tener existencia propia, con independencia de la entidad en la que está o de la que se predica. En este contexto, parecería que Aristóteles refiere a la separación conceptual de las cualidades universales, con respecto a la cual indica que no da lugar a un tercer hombre, sino a un universal que funciona a modo de unidad que está sobre una multiplicidad de entidades (*tò parà toùs polloús*).[10] Nótese que se utiliza la expresión "algo uno" (*hén ti*) y no hay referencia alguna a la consideración del

---

[8] *Metaf.* 6.1026b15-21: "Pues los argumentos de los sofistas son, por así decirlo, principalmente sobre el accidente (*perì tò sumbebekós*): si acaso 'músico' y 'gramático' son distintos o idénticos, y si 'Corisco músico' y 'Corisco' <son distintos o idénticos>, y si 'todo lo que es, pero no siempre, ha llegado a ser', de modo que, si siendo músico, se ha transformado en gramático, también siendo gramático, <se ha transformado> en músico, y cuantos otros argumentos de este tipo existen". Antes de presentar este argumento, Aristóteles señala que no existe ciencia de lo que es accidentalmente, ya que el accidente es "como un mero nombre" (*hósper gàr ónomá ti mónon*) que está próximo al no ser (1026b13-21). Esto no implica que los accidentes no sean reales, sino que los argumentos de los sofistas que toman como punto de partida a los accidentes son sólo trampas lingüísticas que requieren solamente una clarificación del sentido de las palabras (Ross 1924 [1953]: 358-359).

[9] *Cfr. Metaf.* 5.1015b23-26, 1018a2-4, 1024b30-31.

[10] Para un análisis del concepto de "separación" en este pasaje, *cfr.* Mariani (2005: 192-202).

universal como una entidad (*tóde ti*). Asimismo, en varias oportunidades Aristóteles se refiere a los universales, distinguiéndolos de las Formas, con distintas expresiones que manifiestan su característica de ser una cualidad no sustancializada que se encuentra sobre la multiplicidad: *hèn katà pollôn* y *ti hèn kaì tò autò epì pleiónon* (*Analíticos segundos* 1.11, 77a5-9), *toû henòs parà tà pollá* (*Analíticos segundos* II.19, 100a3-9) y *tina parà tà kath' hékasta* (*Sobre las ideas* 79.15-19).[11] De acuerdo con esto, es posible que en *RS* 22.179a5-8, al considerar el caso de aquellas unidades que están más allá de la multiplicidad, Aristóteles también haga referencia a los universales.[12] La expresión "no diferiría en nada" (*oudèn dioísei*) debe necesariamente referir a la situación descripta en *RS* 22.179a3-5, donde se afirma que poner aparte el universal no es lo que genera el tercer hombre, sino acordar que es una entidad, de modo que tanto en *RS* 22.179a3-5 como en 179a5-8 se hace referencia a que la separación del universal no basta para originar el tercer hombre.[13] De esto se concluye que para Aristóteles es posible separar un universal, siempre y cuando se lo asigne a la categoría correspondiente.[14]

La cuarta opción tampoco produce el tercer hombre y es imposible desde el punto de vista de la teoría de las categorías. En efecto, la sustancia primera se caracteriza por ser un "esto" (*tóde ti*) que no se dice de un sujeto ni es inherente a sujeto alguno (*Cat.* 2.1b3-4), es indivisible y numéricamente uno (*átomon... hèn arithmôi Cat.* 5.3b12), y es separado (*tò khoristón Metaf.* 7.1029a27-28). De modo tal que si algo es un *tóde ti* necesariamente debe ser separado. Resta sólo considerar la tercera opción, según la cual el universal considerado como *tóde ti* y separado es la causa del tercer hombre. Ahora bien ¿por qué si concebimos a las cualidades universales como entidades se genera un tercer hombre? ¿Cuál es la tercera entidad que debería aparecer y cuál la función que debería cumplir? Tradicionalmente se consideró que el tercer hombre de *Refutaciones sofísticas* postulaba un regreso infinito de Formas y era, por lo tanto, idéntico a la versión del argumento que Alejandro adjudica a Aristóteles.[15] Como las versiones de Alejandro operan en base a los mismos supuestos que las del *Parménides*, la versión de *Refutaciones sofísticas* sería también

[11] Cherniss (1944: 77, n. 56) y White (1971: 165).

[12] White (1971: 165).

[13] *Contra* White (1971:166), quien señala que la interpretación usual de *oudèn dioísei* ha sido que nadie diferirá en cuanto a los esfuerzos por evitar el tercer hombre, es decir, que se obtendrá de todos modos el regreso, incluso si no se hace de la cualidad puesta aparte un *tóde ti*.

[14] White (1971: 167).

[15] Así lo afirman Cherniss (1962: 289), Ross (1924 [1953]: 195), Leszl (1975: 252), Dorion (1995: 359-360) y Mariani (2005). Taylor (1915: 268-270, 1925: 354-355), en cambio, se opone a esta opinión pues considera que ninguna de las versiones aristotélicas del tercer hombre es regresiva.

homologable a las de Platón. Las formulaciones del argumento del tercer hombre platónicas, así como la primera y cuarta versiones de Alejandro, están comprometidas con tres principios: el de lo uno sobre lo múltiple, el de auto-predicación y el de no identidad. Según el principio de lo uno sobre lo múltiple, para cualquier conjunto de entidades que poseen una propiedad, existe al menos una Forma que se predica de todas ellas sin ser idéntica a ninguna.[16] Toda relación de predicación supone un sujeto del cual se predica un término y un término predicable. Según *Cat.* 1a20-1b6: "De entre las entidades, unas se dicen de un sujeto, pero no están en ningún sujeto, como "hombre" se dice de un sujeto, el hombre particular, pero no está en ningún sujeto [...], otras ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, como el hombre particular o el caballo particular [...]". En *Refutaciones sofísticas* Aristóteles señala que considerar al universal como una entidad es lo que da origen al tercer hombre, ya que si el universal fuera un *tóde ti*, no podría ser predicado de los particulares. Por lo tanto, se negaría cualquier tipo de relación entre el universal y los particulares, y se obtendría como resultado un grupo de entidades particulares (*táde tina*) y un universal considerado como *tóde ti*, cuya vinculación debería ser explicada apelando a una tercera entidad, que actuara como nexo entre las Formas y particulares.

El hecho de considerar al universal como una entidad implica que no se puede obtener un uno sobre lo múltiple al cual aplicar los principios de auto-predicación y no identidad para dar origen a la regresión infinita de Formas. A diferencia de las versiones del *Parménides* y de la primera y cuarta versiones de Alejandro, el objetivo del argumento aristotélico no es atacar la tesis de unicidad de las Formas, sino el punto de vista platónico sobre el estatus de los universales. Uno de los corolarios de la crítica aristotélica es, como ocurría con los argumentos del tercer hombre megáricos, la impugnación del dispositivo de participación que conecta las entidades particulares y las Formas. Anulada la participación que no puede tener lugar porque el universal adquiere los rasgos de un *tóde ti*, el argumento plantea la necesidad de que exista una tercera entidad entre los planos sensible e inteligible, de modo análogo a como ocurre con las entidades matemáticas. La falta de relación entre las entidades sensibles y los universales hace que unos y otros se transformen en entidades homónimas, esto es, entidades que sólo poseen en común un nombre, pero

[16] Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles* 80.8-15: "Si cada uno de los múltiples hombres es hombre [...], y si en cada uno de estos casos no hay algo que sea <él mismo> predicado de sí mismo, sino que hay también algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno, tendría que haber algo <perteneciente> a éstos, aparte de las cosas que son particulares, eterno, separado de ellas; <eso>, en efecto, se predica siempre de modo similar de todas las cosas <particulares> numéricamente diferenciadas. Pero lo que es uno sobre los múltiples, separado de ellos y eterno, es una Idea; en consecuencia, hay Ideas".

cuya definición es diferente (*Cat.* 1a1-5).[17] Mientras desde el punto de vista platónico la participación de los sensibles en las Formas justifica que tanto una como otros compartan el mismo nombre, para Aristóteles este nombre compartido representa un caso de homonimia que soslaya el hecho de que las entidades a las que se nombra de igual modo son, esencialmente, distintas. Así como ocurría con las versiones megáricas, la homonimia se transforma en el blanco principal de las críticas aristotélicas a la metafísica platónica. Sin embargo, en el caso de Aristóteles estas objeciones constituyen el punto de partida para desarrollar una propuesta alternativa en torno a la fundamentación de las predicaciones sinónima y parónima que permitan vincular, sin incurrir en soluciones aporéticas y prescindiendo del concepto de participación, a los universales con la sustancia primera.[18]

La perplejidad que provoca el argumento del tercer hombre de *Refutaciones sofísticas* es que su inclusión en este tratado mostraría que Aristóteles lo considera un argumento sofístico. Si fuera así, no serviría como objeción válida contra la teoría de las Formas.[19] Sin embargo, contra esta opinión es necesario tener en cuenta que lo que Aristóteles hace en *Refutaciones sofísticas* no es criticar el argumento del tercer hombre como una falacia, sino mostrar qué confusión categorial lo origina. La confusión categorial según la cual se atribuyen al universal las características de una entidad no es una falta del argumento del tercer hombre de Aristóteles, sino de la teoría platónica, cuyas consecuencias son puestas de manifiesto por el argumento aristotélico.

Refutaciones sofísticas y *Metafísica* fueron escritos con posterioridad al *Sobre las ideas* y ambos presentan versiones no regresivas del tercer hombre que se diferencian de la formulaciones regresivas que Alejandro adjudica a Aristóteles y a Eudemo. Esto podría sugerir que en el *Sobre las ideas* Aristóteles estaría reproduciendo las críticas que Platón ya había formulado en el *Parménides*, aunque explicitando los supuestos sobre los

---

[17] *Metaf.* 1.991a2-8: "Y si las Ideas y los <particulares> que participan <de ellas> poseen el mismo carácter (*tautò eîdos*), existirá algo común [...]. Pero si no poseen el mismo carácter, serían homónimos (*homónyma*), del mismo modo como <ocurriría> si alguien llamara 'hombre' a Calías y a una madera, tras observar que no tienen nada en común". *Cfr. Metaf.* 13.1079a37-b2.

[18] Sobre las predicaciones sinónima y parónima, véase *Cat.* 3a33-3b9, 8.10a27-10b11. *Cfr.* Ildefonse y Lallot (2002: 32-40). Sobre la relación entre las críticas megáricas y las aristotélicas, véase Mársico (2013b: 26-27).

[19] Como señala Dorion (1995: 359-60, n. 360), "esto quiere decir que el juicio de Aristóteles respecto al Tercer hombre no está desprovisto de ambivalencia: este argumento es tenido como válido y eficaz en tanto ataca a la teoría de las Formas; pero también es visto como un paralogismo, en la medida en que comete la falta de convertir en sustancia (*substantifier*) el predicado separado" (mi traducción). Véase una opinión similar en Cherniss (1944 [1962]: 290-291).

que éstas operan. Luego, al desarrollar su propia teoría sobre las categorías y el estatus de las entidades universales, habría elaborado otra versión del tercer hombre de carácter no regresivo, cimentada en su propia perspectiva sobre el estatus del universal y su relación con la entidad primera.

6.2. La interpretación de Miguel de Éfeso

Miguel de Éfeso forma parte de un movimiento de resurgimiento de comentaristas de la obra aristotélica que tuvo lugar en Bizancio entre los siglos XI y XII d.C., al que también pertenece Eustratio de Nicea. Ambos eran miembros del círculo de filósofos que estaban bajo el mecenazgo de la princesa Ana Comnena, quien impulsó la redacción de comentarios a las obras de Aristóteles. Aunque ya a partir de Boecio los comentarios se escribían en latín, los bizantinos retomaron la escritura de comentarios en griego.[20] Miguel de Éfeso dedicó numerosos comentarios a las obras de Aristóteles, aprovechando especialmente los espacios de vacancia que había dejado la tradición. Dedicó comentarios a las *Refutaciones sofísticas*, los tratados biológicos, la *Política*, la *Retórica* y participó de la redacción de un comentario colectivo a la *Ética Nicomaquea*.[21]

En su *Comentario a las* Refutaciones sofísticas *de Aristóteles*, del cual no hay ninguna traducción a lengua moderna, Miguel de Éfeso analiza el argumento del tercer hombre que aparece en el tratado aristotélico (158.20-159.20). La particularidad de su análisis es que éste viene prologado por una cita de la segunda versión del tercer hombre que Alejandro atribuye a "sofistas". Esto sugiere que Miguel de Éfeso tenía una copia del comentario de Alejandro, que incluía originalmente la segunda versión.[22] Según la opinión de Cherniss, Miguel de Éfeso se equivoca al relacionar la versión del argumento del tercer hombre de *Refutaciones sofísticas* con aquélla atribuida a "sofistas", ya que la formulación aristotélica operaría en base a los mismos supuestos que la del *Sobre las ideas* y no sería, por lo tanto, similar a las megáricas.[23] El comentarista bizantino las habría vinculado por creer que, como en las *Refutaciones sofísticas* son los argumentos sofísticos el objeto de discusión, el argumento del tercer hombre allí consignado podría ser el que Alejandro atribuye a "sofistas". Sin embargo, como se ha examinado en el apartado precedente, la versión de las *Refutaciones sofísticas* no es regresiva y podría guardar entonces algunas similitudes con las versiones megáricas, como ratifica la interpretación de Miguel de Éfeso.

---

[20] *Cfr.* Browning (1990: 399-401) y Ebbesen (1990: 373-391).

[21] Sobre este punto, véase Sorabji (1990: 20-22).

[22] Dorion (1995: 359). *Cfr. supra* V.1.

[23] Cherniss (1944 [1962]: 290, n. 194). Con esta opinión acuerda también Dorion (1995: 359).

El análisis de la formulación del tercer hombre de *Refutaciones sofísticas* que propone Miguel de Éfeso comienza con una referencia casi literal a la segunda versión atribuida por Alejandro a "sofistas", a continuación de la cual expone el motivo por el que se desemboca en el tercer hombre:

> El argumento dicho por los sofistas y que introduce (*eiságon*) el tercer hombre <es> el siguiente: al decir "un hombre camina" –afirman– no decimos ni que el hombre, en tanto Idea, camina (porque ella <es> inmóvil), ni que alguno de los particulares <camina>. ¿Pues cómo <podríamos decir esto sobre alguien> que no conocemos? Porque sabemos que el hombre camina, pero no sabemos cuál de los particulares es aquél del que hablamos. Entonces decimos que algún otro más allá de ellos <dos>, un tercer hombre, camina. Por lo tanto, será un tercer hombre aquél del que prediquemos el caminar.[24] La solución <es> que "el hombre y todo lo que es común no significan una entidad, sino una cualidad".[25] Porque la similitud es propia de los particulares (*homoíoma gár esti tôn kath' hékasta*). En efecto, ¿cómo aquello que es observado en cada uno de los particulares y que tiene en ellos su existencia será una sustancia y algo distinto más allá de éstos? (*pôs oûn autò dêta tò en toîs kath' hékasta theoroúmenon kaì en toútois ékhon tèn hýparxin ousía tis éstai kaì héteron parà taûta*). Entonces no existe el tercer hombre (158.20-30).[26]

Tras presentar la versión de "sofistas", Miguel de Éfeso señala que la solución del argumento radica en el tratamiento correcto de los universales *qua* cualidades y no *qua* entidades. Las entidades particulares poseen ciertos rasgos en común en virtud de los cuales se asemejan entre sí, razón por la cual se afirma que la similitud (*homoíoma*) es una característica propia de los particulares.[27] Estos rasgos comunes se predican de los particulares y, por lo tanto, es imposible que existan separados y sean considerados sustancias. A continuación, se analiza el caso de Corisco y

---

[24] *Cfr.* Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la* Metafísica 84.8-16.

[25] *Cfr. RS* 22.178b37-39.

[26] La traducción, hecha en base a la edición de Wallies (1898), me pertenece. Agradezco a la profesora Márs ico por sus valiosas sugerencias, que contribuyeron a mejorar la versión del texto.

[27] La aparición del sustantivo *homoíoma* recuerda a la utilización que de este lexema hace Aristóteles en *De interpretatione* 16a6-8, al señalar que las afecciones del alma (*pathémata tês psykhês*) son las mismas para todos y que "aquéllas entidades de las cuales <las afecciones del alma> constituyen semejanzas- las cosas- son en verdad las mismas <para todos>" (*kaì hôn taûta homoiómata prágmata édê tautá*) (mi traducción). Es a causa de esta semejanza natural entre las cosas y las afecciones del alma, la cual contrasta con la relación convencional que existe entre los signos fónicos y gráficos, y las afecciones del alma, que ésta no significa el mundo por medio de símbolos, sino por medio de conceptos que no representan a las cosas, sino que las presentan gracias a la relación de semejanza que guardan con ellas.

Corisco músico, al que ya Aristóteles se había referido en sus *Refutaciones sofísticas*:

> Que "lo mismo <ocurre> con 'Corisco' y 'Corisco músico'"[28] se ha entendido como una confirmación de que no hay un tercer hombre y así se ha planteado, como si se dijera "como Corisco músico, que es distinto de Corisco, no es por sí ni tiene existencia propia (pues esto significa "de modo que no es posible ponerlo aparte"[29]) porque no es una entidad y una sustancia, sino una cualidad y un como, así el hombre que camina, incluso si es distinto de Sócrates, de Platón y de los individuos, como Corisco músico <es distinto> de Corisco, tampoco será por sí (158.30-159.3).

A causa de que las cualidades universales no son por sí, *i.e.* carecen de una existencia independiente de la sustancia, no pueden separarse. El rasgo de "músico" no es una entidad sino una cualidad que no puede separarse debido a que está estrechamente ligada al particular Corisco en el cual se encuentra. El ejemplo de Corisco es comparado con el caso de la sentencia "un hombre camina", mencionado en el argumento del tercer hombre atribuido a "sofistas". En este punto, Miguel de Éfeso interpreta este último argumento a la luz del problema de la sustancialización de las cualidades, evocado por Aristóteles como la causa del tercer hombre. Al respecto se señala que, aunque el hombre que camina no es idéntico a los particulares, no por eso debería ser considerado una entidad. Sin embargo, no queda claro en este punto si el problema se genera por la sustancialización de la acción "caminar" o de la cualidad universal "hombre". En este caso, si la sentencia "un hombre camina" es enunciada sin ningún tipo de especificación, es imposible determinar si refiere al universal hombre o a alguno de los hombres particulares. Este problema no tiene lugar en el ejemplo de "Corisco músico", ya que allí es claro que la cualidad de ser músico se predica del particular Corisco. Por el contrario, en el ejemplo "un hombre camina", allende el problema de la sustancialización de la acción "caminar", se pone en primer plano el de la referencia del término universal, que Miguel de Éfeso soslaya en su interpretación.

A continuación, se agrega que:

> Para que no se entienda quizás que la existencia del tercer hombre se introduce a partir de que quien dice "un hombre camina" indica que es algo diferente de los individuos, Sócrates, Platón y los demás particulares, <Aristóteles> afirma que "ponerlo aparte no produce el tercer hombre",[30] diciendo virtualmente con esto lo siguiente (*dynámei toûto dià toúton légon*): "enumerar a los hombres particulares y decir que <el hombre que camina> es distinto de aquéllos, no produce el tercer hombre, sino conceder y 'acordar que es una entidad',[31] esto

[28] *Cfr. RS* 22.178b40-179a1.
[29] *Cfr. RS* 22.179a2-3.
[30] *Cfr. RS* 22.179a3.

es, decir que eso es una sustancia y una entidad" (*toutéstin allà tò ousían kaì tóde ti légein autón*) (159.3-10).

En este punto Miguel de Éfeso aclara, como ya había indicado Aristóteles en *Refutaciones sofísticas*, que la separación no basta para generar el tercer hombre, sino que es necesario además atribuir a los universales las características de la sustancia. Por este motivo, señalar meramente que "un hombre camina" es distinto de los particulares no produce el tercer hombre, ya que para ello es necesario considerarlo como una entidad, esto es, sustancializar el universal hombre o la acción de caminar. Por último, Miguel de Éfeso señala que:

> Acostumbra (*scil.* Aristóteles) a usar "entidad" para la sustancia indivisible (*tôi dẽ tóde ti éthos autôi epì tês atómou krêsthai ousías*). También sostiene esto mismo: que lo que se predica, es decir, lo común, no es una entidad, de lo cual se infiere: "pues no será posible que sean una entidad lo que es Calias y lo que es hombre",[32] es decir que no se da que si Calias es una entidad, también el hombre lo sea. <También sostiene> que "si se dice que lo puesto aparte no es una entidad"[33] es lo mismo que "si lo puesto aparte, es decir, lo común, no es una entidad, esto es, una sustancia, sino una cualidad, es en efecto distinto de los particulares, estando del mismo modo en ellos y no siendo por sí" (*ei gàr kaì mẽ esti tò ektithémenon kaì koinòn tóde ti kaì ousía allà poión, all' oûn héterón esti tôn kath' hékasta, en autoîs dè hómos òn kaì ou kath' hautó*). De modo tal que, dice, no hay que conceder que exista un tercer hombre diferente. Pues lo que se predica en común de todas las cosas no es una sustancia, sino una cualidad (159.10-20).

En consonancia con las características que Aristóteles atribuye a la sustancia primera en *Cat.* 5.3b10, Miguel de Éfeso señala a la indivisibilidad como una de las notas fundamentales de la sustancia. Asimismo se vuelve a insistir en que las cualidades que se predican en común de las entidades, *e.g.* "hombre", no son ellas mismas entidades. El hecho de que "hombre" sea predicado de una entidad como Calias no implica que "hombre" sea también una entidad. Por último, se refuerza nuevamente la tesis según la cual la separación no es condición suficiente para generar el tercer hombre, ya que, en caso de que se separen las cualidades, pero éstas sean consideradas como tales, no tendrán una existencia por sí, esto es, no se convertirán en entidades, que es lo que genera el tercer hombre.

El comentario de Miguel de Éfeso al argumento del tercer hombre de *Refutaciones sofísticas* sugiere ciertas similitudes entre la versión no regresiva que Aristóteles desarrolla en este tratado y la versión que

---

[31] *Cfr. RS* 22.179a4.
[32] *Cfr. RS* 22.179a4-5.
[33] *Cfr. RS* 22.179a5-6.

Alejandro adjudica a "sofistas", las cuales creo deben ser enfatizadas, aunque sin dejar de indicar algunas diferencias de enfoque. Por una parte, tanto la versión de "sofistas" como aquélla que Aristóteles presenta en *Refutaciones sofísticas* poseen en común una estructura no regresiva y parten de premisas que difieren de las utilizadas por las formulaciones regresivas. Por otra parte, mientras las versiones megáricas impugnan el concepto de participación a partir del señalamiento de las ambigüedades inherentes a los nombres universales, la versión aristotélica de *Refutaciones sofísticas* extrae las consecuencias del tratamiento incorrecto por parte de Platón de los universales *qua* entidades. Uno de los corolarios que trae aparejada la sustancialización de las entidades universales es la imposibilidad de que éstas puedan ser predicadas de los particulares. De este modo, se niega cualquier tipo de relación entre éstos y el universal, cuya vinculación es necesario explicar apelando a una tercera entidad, que actúe como nexo entre unos y otros. Aunque el objetivo principal del argumento aristotélico es impugnar la teoría platónica sobre la naturaleza de los universales, uno de los corolarios de esta crítica es el cuestionamiento de la relación de participación, que no puede tener lugar porque el universal adquiere los rasgos de un *tóde ti*. En su comentario, Miguel de Éfeso unifica ambas perspectivas al interpretar el argumento de los "sofistas" a la luz del problema de la sustancialización de los universales. Su interpretación tiene la ventaja de trazar puntos de contacto entre las versiones megáricas y aristotélicas del argumento, aunque no considera todos los problemas señalados por las versiones megáricas, que dependen de la perspectiva crítica que éstos últimos forjan sobre la falta de adecuación que existe entre el lenguaje y lo real.

Epílogo

Una de las aproximaciones posibles al estudio de un autor de la filosofía es a través de la consideración de los adversarios que sus ideas cosechan. Se trata, como señalara hace más de dos milenios Sun Tzu, no solo de conocerse a uno mismo, sino también de conocer a los propios enemigos. En el caso de la filosofía platónica, este modo de acceso, aunque más imbricado, pero no por eso menos fecundo, nos depara un conocimiento del platonismo a partir de quienes se han llamado a sí mismos, o podrían ser llamados, "anti-platónicos".[1] Ambos, platonismo y anti-platonismo, constituyen el reverso y el anverso de una misma historia, a cuyos entramados más profundos se logra acceder sólo si se consideran los intercambios dialógicos que se establecen entre uno y otro flanco.

Las versiones más tradicionales de la historia de las ideas señalan a Aristóteles como el primer anti-platónico. Sin embargo, con anterioridad a la llegada del estagirita a Atenas, diversos integrantes del círculo socrático, entre los que se cuentan los megáricos, se erigieron como agudos críticos de la filosofía platónica. Es en este grupo y en el marco de las disputas por la interpretación de las enseñanzas de Sócrates, donde se forjó un "anti-platonismo socrático", que con toda justicia podría ser señalado como la primera forma de anti-platonismo. Aunque más no sea una etiqueta, este presunto anti-platonismo socrático permite poner de relevancia una serie de posicionamientos filosóficos dentro del grupo de discípulos de Sócrates que, aunque sumamente eclécticos, tendrían como uno de sus denominadores comunes la crítica a la filosofía de Platón. Esto se constata, por ejemplo, en la ontología materialista desarrollada por Antístenes y en la crítica a la teoría de las Formas que impulsaron los filósofos megáricos, así como también en las diferentes versiones de la impugnación de la predicación, presentadas por Antístenes, Estilpón y Mendemo de Eretria, en base a distintos argumentos que expresan los lineamientos generales de sus propuestas filosóficas.

Ahora bien, la potencia del pensamiento megárico no se agota en la crítica. Para dar sentido a esta afirmación es necesario tener en cuenta dos puntos. En primer lugar, al tiempo que los megáricos desarrollaron argumentos cuyo objetivo era cuestionar propuestas filosóficas divergentes, es posible encontrar en los testimonios algunos rastros de lo que podría llamarse una "doctrina positiva". Éste es el caso de la metafísica de Euclides, que he caracterizado como *agathología*, y de la tesis ética sobre el autodominio (*enkráteia*) que se rastrea tanto en Euclides como en

[1] Sobre este punto, consúltese Dixsaut (1993: 9-25).

Estilpón. Aunque es imposible determinar si se trataba de principios, afirmaciones hipotéticas, puntos de vista verosímiles o meras suposiciones, lo cierto es que parecen ser la propuesta del grupo frente a desarrollos filosóficos alternativos.

En segundo lugar, y creo que esto es lo más relevante, el aspecto crítico de la filosofía megárica, que muchas veces adquiere el cariz de una refutación compulsiva que llega hasta el ridículo, es la manifestación de una perspectiva nueva y original sobre los alcances y los límites del pensamiento filosófico, condenada por otros filósofos y doxógrafos como "erística". En este punto, es menester aclarar que la erística no es un movimiento intelectual autoproclamado como tal, sino que se trata de una etiqueta que aspira a dividir las aguas, al establecer una demarcación sólida entre prácticas estrictamente filosóficas y prácticas que no lo son. Bajo esta rúbrica es posible agrupar intelectuales de muy diversa raigambre, como Zenón y los filósofos megáricos, una cuya características más notables es la argumentación por medio de paradojas. Lejos de ser artimañas monstruosas del lenguaje que deberían ser depuradas, las paradojas son dispositivos capaces de condensar la pluralidad de sentidos inherente a cada uno de los términos de la lengua, ninguno de los cuales puede escindirse, sintetizarse o subsumirse, a menos que se emplee algún mecanismo vinculado a la convención o a la coerción, que permita transmutar la polisemia de las palabras en sentidos únicos y unidireccionales. Como señala Deleuze, las paradojas no son un entretenimiento del pensamiento, sino que constituyen su verdadera pasión; no son producto de la utilización fraudulenta de la lengua, sino que "insisten en el lenguaje y todo el problema consiste en saber si el lenguaje mismo podría funcionar sin hacer insistir semejantes entidades".[2]

En el caso de los megáricos, el lenguaje, hendido por la ambigüedad que es causada por la polisemia, produce una imagen de lo real que no condice en modo alguno, y jamás podría hacerlo, con lo que es. La filosofía, atravesada por el lenguaje, cae presa de estas ilusiones y queda atrapada en problemas que surgen como producto de ambigüedades lingüísticas. Como años después formularía el joven Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*: "La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística" (4.003).[3] En el caso de los megáricos, filosofar ya no consiste en clarificar interrogantes, sino en constatar la absurdidad de algunos problemas que la filosofía

[2] Deleuze (1969 [1989]: 92).
[3] Wittgenstein (1922 [2003]: 66).

formula. Esta actitud no motiva el desarrollo de técnicas para depurar el lenguaje en vistas a construir vías alternativas para el conocimiento de lo real. Por el contrario, a partir de la constatación de la tragedia de no poder rehuir al *lógos*, la filosofía megárica, habitando el sinsentido, la ambigüedad y la paradoja, despliega estrategias que los manifiestan.

Apéndice 1
Esquema de sucesiones del grupo megárico

La doxografía intentó establecer un orden de sucesión al interior del grupo megárico. De acuerdo con los testimonios, los discípulos de Euclides fueron Eubúlides (*SSR* II.A.23, *FS* 42= *SSR* II.B.1, *FS* 133), Ictias (*SSR* II.A.24, *FS* 44= *SSR* II.H.1-2, *FS* 96), Clinómaco (*FS* 44= *SSR* II.I.1, *FS* 91) y Pasicles de Tebas (*SSR* II.A.25, *FS* 46), aunque este último también es señalado como discípulo de Dioclides de Mégara, de quien también se dice que fue alumno de Euclides (*SSR* II.O.1, *FS* 260).[1] A partir del *FS* 100 (*SSR* II.P.3), se suele señalar que Dionisio de Calcedonia fue discípulo de Euclides, aunque el testimonio no contiene información explícita sobre este punto. Es poco verosímil que Estilpón fuera discípulo de Euclides, como sugieren los *FS* 44 (*SSR* II.A.24) y 260 (*SSR* II.O.1) y en contra de lo cual se pronuncia el *FS* 45 (*SSR* II.A.24). Eubúlides tuvo como discípulos a Aléxino de Elea (*SSR* II.B.5, *FS* 141= *SSR* II.C.1, *FS* 319), Eufanto de Olinto (*FS* 141= *SSR* II.D.1, *FS* 188) y Apolonio Crono (*FS* 141= *SSR* II.E.1, *FS* 193), quien fue maestro de Diodoro Crono (*SSR* II.E.1, *FS* 193).[2] Diodoro fue maestro de Filón (*SSR* II.F.3; *FS* 199, 342), y de los estoicos Zenón de Sidón (*SSR* II.F.3, *FS* 200) y Zenón de Citio (*SSR* II.F.3, *FS* 198), de quien también fue maestro Estilpón (*SSR* II.O.3-4, *FS* 262-265). Trasímaco de Corinto fue compañero de Ictias (*SSR* II.H.2, *FS* 96= *SSR* II.M.1, *FS* 257) y maestro de Estilpón (*FS* 257= *SSR* II.O.2, *FS* 261). Pasicles de Tebas es también señalado como maestro de Estilpón (*SSR* II.N.1, O.1; *FS* 260). Aunque Menedemo inauguró la línea erétrica que se desprende del grupo de Fedón de Élide, por haber sido discípulo de

[1] De acuerdo con el testimonio de la Suda, *s.v.* Estilpón (*SSR* II.O.1, *FS* 260): "Estilpón, de Mégara, nacido en tiempos del primer Ptolomeo, alumno de Pasicles de Tebas, que fue discípulo de su hermano Crates y también de Dioclides de Mégara. Éste <fue discípulo> de Euclides, allegado de Platón (*ho dè Eukleídou toû Plátonos gnorímou*)". Giannantoni (1990 I: 449) sigue la variante de los manuscritos *ho dé*, que indica que Dioclides de Mégara fue discípulo de Euclides. Reiner, en cambio, propuso la conjetura *hoi dé*, que adopta Mársico (2013a: n. *ad FS* 260), traduciendo consecuentemente: "Otros dicen que de Euclides (*sc.* que Estilpón fue discípulo de Euclides), el allegado de Platón". Como Estilpón nació *circa* 350 a. C., varios años después de la muerte de Euclides, las dataciones de Euclides y Estilpón impiden suponer una relación discipular entre ambos. Por este motivo, me inclino por la variante *ho dé*.

[2] Sobre la relación entre Apolonio Crono y Diodoro, véanse también Estrabón, XIV.2.21, XVII.3.22 y D.L. II.111-2 (*SSR* II.E.2, F.1; *FS* 194-196).

Estilpón (*SSR* II.O.7, *FS* 267-8) la doxografía lo incluye en la escuela megárica (*SSR* I.H.8, *FS* 14; *SSR* II.A.27, *FS* 48). De Clinómaco fue discípulo Brisón (FS 94= *SSR* II.S.2, *FS* 106), allegado a Políxeno (*FS* 122= *SSR* II.S.4, *FS* 108) y maestro de Pirrón de Elis (*SSR* II.I.3, *FS* 94; *SSR* II.S.2, *FS* 104-106). También se señalan como maestros de Brisón a Euclides (*SSR* II.S.2, *FS* 104) y a Estilpón (*SSR* II.S.2, *FS* 105), aunque esto último es improbable debido a la datación de ambos intelectuales.[3] Por último, aunque la información que sobre ellos se conserva es escasa, se considera que Filipo y Pantoides de Mégara son allegados al grupo.[4]

A continuación, se presentan en un esquema las relaciones entre pensadores megáricos que indican los testimonios. Aunque hemos señalado el carácter arbitrario que a menudo poseen las sucesiones establecidas por la doxografía, creemos que este cuadro permite tener una visión panorámica de la constitución del grupo y de las relaciones que pudieron haber existido entre cada uno de sus integrantes. Las relaciones entre maestros y discípulos son representadas con flechas unidireccionales. Las relaciones entre pensadores que no son de tipo discipular, con flechas bidireccionales. Por medio de líneas horizontales punteadas, he establecido una división en tres franjas principales, inspirada en Muller, que pretende distinguir las distintas generaciones de megáricos.[5] Los que se ubican en la franja superior nacieron en torno al 400 a. C. y, por lo tanto, fueron interlocutores directos de Platón. Los que se ubican en la franja siguiente nacieron a partir del 390 y desarrollaron su actividad a mitad de siglo, por lo cual fueron interlocutores de Aristóteles. Los que se ubican en la última franja nacieron cerca de mitad de siglo y polemizaron con Aristóteles, estoicos y epicúreos.

---

[3] El nacimiento de Brisón se fija en torno al 400 y el de Estilpón, en 350 a. C. *Cfr. supra* V.3-4.

[4] Los testimonios conservados sobre Pantoides indican que éste tuvo como alumno a Licón el Peripatético (D.L. V.68, *SSR* II.Q.1; *FS* 314) y que sus desarrollos teóricos son afines a los del grupo megárico, ya que se dedicó a la lógica (*FS* 150= *SSR* II.Q.3, *FS* 317), se pronunció sobre el argumento dominante (*FS* 238= *SSR* II.Q.3, *FS* 316) y escribió un *Sobre las amfibolías*, contra el cual Crisipio, a su vez, escribió un libro (D.L. VII.193, *SSR* II.Q.2, *FS* 315). Sobre Filipo de Mégara, *cfr.* D.L. II.113 (*SSR* II.R.1, *FS* 318).

[5] Muller (1985: 65-67).

Apéndice 2
Tabla de correspondencias

Esta tabla de correspondencias permite comparar los pasajes de la sección de la edición de Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae* (*SSR*), dedicada a los megáricos con los de la edición sobre los fragmentos y testimonios de los filósofos megáricos de Döring, *Die Megariker* (*DM*). Las equivalencias entre la edición de Giannantoni y la traducción española de Mársico, *Los filósofos socráticos* (*FS*) se encuentran indicadas en esta última obra.

De *SSR* a *DM*

II.A.1 – 31, 33, 2
II.A.2 – 1
II.A.3 – 9
II.A.4 – 3 A-B
II.A.5 – 4 A-B
II.A.6 – 4 C
II.A.7 – 4 D
II.A.8 – 4 E
II.A.9 – 5
II.A.10 – 15, 16
II.A.11 – 19, 20
II.A.12 – 21
II.A.13 – 22
II.A.14 – 23
II.A.15 – 10 A-E
II.A.16 – 10 F
II.A.17 – 11
II.A.18 – falta
II.A.19 – 13
II.A.20 – 12
II.A.21 – 14
II.A.22 – 31, 33
II.A.23 – 50
II.A.24 – 32 A, 147
II.A.25 – 148 B
II.A.26 – 37
II.A.27 – 40
II.A.28 – 7
II.A.29 – 43 A-B
II.A.30 – 24
II.A.31 – 26 A-B
II.A.32 – 25
II.A.33 – 28
II.A.34 – 29, 30, 8
II.A.35 – falta
II.B.1 – 50, 51 A-B, 56
II.B.2 – 52
II.B.3 – 53 A-B, 54
II.B.4 – 55
II.B.5 – 73, 96
II.B.6 – 57
II.B.7 – 58
II.B.8 – 59
II.B.9 – 60
II.B.10 – 61
II.B.11 – 62
II.B.12 – 63
II.B.13 – 64, 65
II.B.14 – 66, 67
II.B.15 – 130 A
II.B.16 – 130 B
II.B.17 – 194
II.B.18 – falta
II.B.19 – falta
II.C.1 – 73, 74, 92,93
II.C.2 – 75

II.C.3 – 69
II.C.4 – 94, 95
II.C.5 – 87
II.C.6 – 82, 83, 84
II.C.7 – 80
II.C.8 – 76
II.C.9 – 77, 78
II.C.10 – 63
II.C.11 – 79
II.C.12 – 88
II.C.13 – 89
II.C.14 – 90
II.C.15 – 91
II.C.16 – 81
II.C.17 – 86
II.C.18 – 85
II.C.19 – falta
II.D.1 – 68
II.D.2 – 70, 71, 72
II.E.1 – 96
II.E.2 – 97, 98
II.F.1 – 96, 99, 109
II.F.2 – 100
II.F.3 – 103, 104, 105
II.F.4 – 106, 107, 108
II.F.5 – falta
II.F.6 – 101, 102
II.F.7 – 111-115
II.F.8 – 116, 117 A-E
II.F.9 – 119, 120
II.F.10 – 117 F, 118
II.F.11 – 121
II.F.12 – 122
II.F.13 – 123
II.F.14 – 129
II.F.15 – 125
II.F.16 – 124
II.F.17 – 127
II.F.18 – 128
II.F.19 – 141
II.F.20 – 142
II.F.21 – falta
II.F.22 – 143
II.F.23 – 140
II.F.24 – 131
II.F.25 – 132 A-B, 133
II.F.26 – 134
II.F.27 – 135, 136, 137
II.F.28 – 138
II.F.29 – 139
II.F.30 – 126
II.F.31 – 110
II.F.32 – 220
II.F.33 – falta
II.G – 144
II.H.1 – 32 A-B, 47
II.H.2 – 147
II.H.3 – 48
II.I.1 – 32 A
II.I.2 – 34
II.I.3 – 203 B
II.I.4 – 49
II.L – 148 A-B
II.M – 147
II.N – 148 A
II.O.1 – 148 A, 188
II.O.2 – 147, 163 A-B
II.O.3 – 164 A-B, 165
II.O.4 – 167, 168, 169
II.O.5 – 166
II.O.6 – 161, 177-181
II.O.7 – 170, 171, 172
II.O.8 – 174
II.O.9 – 175
II.O.10 – 96, 99, 109, 82-84
II.O.11 – 176
II.O.12 – 183
II.O.13 – 182
II.O.14 – 150
II.O.15 – 151 A-I
II.O.16 – 152, 185
II.O.17 – 153-156
II.O.18 – 157
II.O.19 – 75, 158
II.O.20 – 159
II.O.21 – 160
II.O.22 – 184
II.O.23 – 187

II.O.24 – 191
II.O.25 – 190
II.O.26 – 27
II.O.27 – 199
II.O.28 – 186
II.O.29 – 197
II.O.30 – 198
II.O.31 – 192
II.O.32 – 193
II.O.33 – 195
II.O.34 – 196
II.O.35 – 149, 162
II.O.36 – 200
II.O.37 – 201
II.O.38 – 164 A-B, 165
II.P.1 – 45
II.P.2 – 46
II.P.3 – 31
II.Q.1 – 145
II.Q.2 – 146
II.Q.3 – 63, 131
II.R – 164 A-B, 165
II.S.1 – 202
II.S.2 – 34, 203 A-B
II.S.3 – 204
II.S.4 – 211
II.S.5 – 205 A-C
II.S.6 – 206
II.S.7 – 189, 207
II.S.8 – 63
II.S.9 – 208 A-C
II.S.10 – 210 A-C
II.S.11 – 209 A-C

De *DM* a *SSR*

1 – II.A.2
2 – II.A.1
3 A – II.A.4
3 B – II.A.4
4 A – II.A.5
4 B – II.A.5
4 C – II.A.6
4 D – II.A.7
4 E – II.A.8
5 – II.A.9
6 – I.H.2
7 – II.A.28
8 – II.A.34
9 – II.A.3
10 A – II.A.15
10 B – II.A.15
10 C – II.A.15
10 D – II.A.15
10 E – II.A.15
10 F – II.A.16
11 – II.A.17
12 – II.A.20
13 – II.A.19
14 – II.A.21
15 – II.A.10
16 – II.A.10
17 – falta
18 – I.H.17
19 – II.A.11
20 – II.A.11
21 – II.A.12
22 – II.A.13
23 – II.A.14
24 – II.A.30
25 – II.A.32
26 A – II.A.31
26 B – II.A.31
27 – II.O.26
28 – II.A.33
29 – II.A.34
30 – II.A.34
31 – II.A.22, II.P.3
32 A – II.A.24, II.H.1, II.I.1
32 B – II.H.1
33 – II.A.22
34 – I.H.7, II.I.2, II.S.2
35 – I.H.6
36 – I.H.5

37 – II.A.26
38 – I.H.4
39 – I.H.11
40 – II.A.27
41 – I.H.6
42 – I.H.6
43 A – II.A.29
43 B – II.A.29
44 A – I.H.6
44 B – falta
44 C – I.H.9
44 D – falta
44 E – I.H.9
45 – II.P.1
46 – II.P.2
47 – II.H.1
48 – II.H.3
49 – II.I.4
50 – II.B.1
51 A – II.B.1
51 B – II.B.1
52 – II.B.2
53 A – II.B.3
53 B – II.B.3
54 – II.B.3
55 – II.B.4
56 – II.B.1
57 – II.B.6
58 – II.B.7
59 – II.B.8
60 – II.B.9
61 – II.B.10
62 – II.B.11
63 – II.B.12, II.Q.3, II.S.8
64 – II.B.13
65 – II.B.13
66 – II.B.14
67 – II.B.14
68 – II.D.1
69 – falta
70 – II.D.2
71 – II.D.2
72 – II.D.2
73 – II.C.1
74 – II.C.1
75 – II.C.2
76 – II.C.8
77 – II.C.9
78 – II.C.9
79 – II.C.11
80 – II.C.7
81 – II.C.16
82 – II.C.6, II.O.10
83 – II.C.6, II.O.10
84 – II.C.6, II.O.10
85 – II.C.18
86 – II.C.17
87 – II.C.5
88 – II.C.12
89 – II.C.13
90 – II.C.14
91 – II.C.15
92 – II.C.1
93 – II.C.1
94 – II.C.4
95 – II.C.4
96 – II.E.1, II.O.10
97 – II.E.2
98 – II.E.2
99 – II.F.1, II.O.10
100 – II.F.2
101 – II.F.6
102 – II.F.6
103 – II.F.3
104 – II.F.3
105 – II.F.3
106 – II.F.4
107 – II.F.4
108 – II.F.4
109 – II.F.1, II.O.10
110 – II.F.31
111 – II.F.7
112 – II.F.7
113 – II.F.7
114 – II.F.7
115 – II.F.7
116 – II.F.8
117 A – II.F.8

117 B – II.F.8
117 C – II.F.8
117 D – II.F.8
117 E – II.F.8
117 F – II.F.10
118 – II.F.10
119 – II.F.9
120 – II.F.9
121 – II.F.11
122 – II.F.12
123 – II.F.13
124 – II.F.16
125 – II.F.15
126 – II.F.30
127 – II.F.17
128 – II.F.18
129 – II.F.14
130 A – II.F.15
130 B – II.F.16
131 – II.F.24, II.Q.3
132 A – II.F.25
132 B – II.F.25
133 – II.F.25
134 – II.F.26
135 – II.F.27
136 – II.F.27
137 – II.F.27
138 – II.F.28
139 – II.F.29
140 – II.F.23
141 – II.F.19
142 – II.F.20
143 – II.F.22
144 – II.G
145 – II.Q.1
146 – II.Q.2
147 – II.H.2
148 A – II.L, II.N, II.O.1
148 B – II.A.25, II.L
149 – II.O.35
150 – II.O.14
151 A – II.O.15
151 B – II.O.15
151 C – II.O.15
151 D – II.O.15
151 E – II.O.15
151 F – II.O.15
151 G – II.O.15
151 H – II.O.15
151 I – II.O.15
152 – II.O.16
153 – II.O.17
154 – II.O.17
155 – II.O.17
156 – II.O.17
157 – II.O.18
158 – II.O.19
159 – II.O.20
160 – II.O.21
161 – II.O.6
162 – II.O.35
163 A – II.O.2
163 B – II.O.2
164 A – II.O.3, II.O.38, II.R
164 B – II.O.3, II.O.38, II.R
165 – II.O.3, II.O.38, II.R
166 – II.O.5
167 – II.O.4
168 – II.O.4
169 – II.O.4
170 – II.O.7
171 – II.O.7
172 – II.O.7
173 – I.H.8
174 – II.O.8
175 – II.O.9
176 – II.O.11
177 – II.O.6
178 – II.O.6
179 – II.O.6
180 – II.O.6
181 – II.O.6
182 – II.O.13
183 – II.O.12
184 – II.O.22
185 – II.O.16
186 – II.O.28
187 – II.O.23

188 – II.O.1
189 – I.H.6, II.S.7
190 – II.O.25
191 – II.O.24
192 – II.O.31
193 – II.O.32
194 – II.B.17
195 – II.O.33
196 – II.O.34
197 – II.O.29
198 – II.O.30
199 – II.O.27
200 – II.O.36
201 – II.O.37
202 – II.S.1
203 A – II.S.2
203 B – II.I.3, II.S.2
204 – II.S.3
205 A – II.S.5
205 B – II.S.5
205 C – II.S.5
206 – II.S.6
207 – II.S.7
208 A – II.S.9
208 B – II.S.9
208 C – II.S.9
209 A – II.S.11
209 B – II.S.11
209 C – II.S.11
210 A – II.S.10
210 B – II.S.10
210 C – II.S.10
211 – II.S.4
212 – falta
213 – falta
214 A – falta
214 B – falta
215 – falta
216 – falta
217 – falta
218 – falta
219 – falta
220 – falta

Bibliografía

1. Primaria (ediciones, traducciones y comentarios)

Adam, J. (1902 [2009]). *The Republic of Plato* (2 vols.) (edición y comentario). Cambridge: University Press.

Allen, R.E. (1983 [1997]). *Platos' Parmenides* (traducción y comentario). Yale: University Press.

Boeri, M. (2006). *Platón. Teeteto* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Losada.

Brisson, L. (1994). *Platon. Parménide* (traducción, introducción y notas). Paris: Flammarion.

Cordero, N.L. (1988 [1992]). *Platón. Sofista* (vol. 5) (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Diels, H. y Kranz, W. (1952 [1964]). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (edición) (4 vols.). Berlin: Weidmann.

Diès, A. (1923 [1956]). *Platon. Le Sophiste* (edición, traducción, introducción y notas). Paris: Belles Lettres.

Divenosa, M. y Mársico, C. (2005 [2007]). *Platón. República* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Losada.

Dooley, W. E. (1989). *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's* Metaphysics *1* (traducción y notas). Ithaca: Cornell University Press.

Döring, K. (1972). *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien* (edición y comentario). Amsterdam: Grüner.

Dorion, L. A. (1995). *Aristote. Les réfutations sophistiques* (traducción, introducción y notas). Paris: Vrin.

Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1978). *Los filósofos presocráticos* (vol. 1) (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Eggers Lan, C., Cordero, N. L., Olivieri, F. J. y La Croce, E. (1979 [1985]). *Los filósofos presocráticos* (vol. 1) (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Eggers Lan, C. (1995). *Platón. Timeo* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Colihue.

Fine, G. (1993 [2004]). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* (traducción y comentario). Oxford: University Press.

Fronterotta, F. (2007). *Platone. Sofista* (traducción, introducción y notas). BUR: Milano.

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae* (4 vols.) (edición y comentario). Napoli: Bibliopolis.

Harlfinger, D. (1975). "Edizione critica del testo del *De Ideis* di Aristotele" (edición). En W. Leszl, *Il* 'De Ideis' *di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Firenze: Olschki Editore.

Hayduck, M. (1891). *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (edición). Berlin: Georg Reimer.

Ildefonse, F. y Lallot, J. (2002). *Aristote. Catégories* (traducción, introducción, comentario y notas). Paris: Seuil.

Leszl, W. (1975). *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee.* Firenze: Olschki Editore.

Mársico, C. (2012). *Socráticos. Cartas* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Miluno.

-- (2013a). *Filósofos socráticos* (2 vols) (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Losada.

Mársico, C. e Inverso, H. (2012). *Platón. Eutidemo* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Losada.

Montoneri, L. (1984). *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche* (traducción y comentario). Catania: Università di Catania.

Muller, R. (1985). *Les Mégariques. Fragments et témoignages* (traducción, introducción, comentario y notas). Paris: Vrin.

Racionero, Q. (1990 [1999]). *Aristóteles. Retórica* (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Rose, V. (1886). *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta* (edición). Leipzig: Teubner.

Ross, W.D. (1924 [1953]). *Aristotle's Metaphysics* (2 vols.) (edición y comentario). Oxford: University Press.

-- (1958 [1991]). *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi* (edición). Oxford: Clarendon Press.

Santa Cruz, M.I. (1988 [1992]). *Platón. Parménides* (vol. 5) (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Santa cruz, M. I., Crespo, M. I. y Di Camillo, S. (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado* 'Sobre las Ideas'. Buenos Aires: Eudeba.

Schleiermacher, F. (1824). *Platons Werke* (vol. 2) (traducción e introducción). Berlin: Reimer.

Vallejo Campos, Á. (2005). *Aristóteles. Fragmentos* (traducción, introducción y notas). Madrid: Gredos.

Vigo, A. (2009). *Platón. Fedón* (traducción, introducción y notas). Buenos Aires: Colihue.

Wallies, M. (1898). *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos Commenatium* (edición). Berlin: Reimer.

Wilpert, P. (1940). "Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias" (edición, comentario y notas). *Hermes*, vol. 75, pp. 369-396.

2. Secundaria

Aubenque, P. (1992 [1994]). "Sí y no". En B. Cassin (ed.) (1994), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (pp. 155-168) (traducción española I. Agoff). Buenos Aires: Manantial.

Bäck, A. (2000). *Aristotle Theory of Predication.* Leiden, Brill.

Baeumker, C. (1879). "Ueber den Sophisten Polyxenos". *Rheinisches Museum*, vol. 34, pp. 64-83.

Barnes, J. (1979). "Parmenides and the Eleatic One". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, no. 1, pp. 1-21.

Benson, H. H. (1987 [1996]). "The Problem of the Elenchus Reconsidered". En W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments* (pp. 97-118). London: Routledge.

-- (1995). "The Dissolution of the Problem of the Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, pp. 45-112.

Bestor, T. W. (1978). "Common Properties and Eponymy in Plato". *The Philosophical Quarterly*, vol. 28, no. 112, pp. 189-207.

-- (1980). "Plato's Semantics and Plato's *Parmenides*". *Phronesis*, vol. 25, no. 1, pp. 38-75.

Bieda, E. (2003). "La filosofía práctica y el método dialéctico aristotélicos: ¿Es la argumentación práctica una especie de dialéctica?". *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 15, nro. 2, pp. 193-215.

Boys-Stones, G. (2004). "Phaedo of Elis and Plato on the Soul". *Phronesis,* vol. 49, nro. 1, pp. 1-23.

Bredlow, L. A. (2011). "Platón y la invención de la escuela de Elea (*Sof.* 242d)", *Convivium*, vol. 24, pp. 37-42.

Brickhouse, T. y Smith, N. (1991 [1996]). "Socrates' elentic mission". En W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments* (pp. 119-44). London: Routledge.

-- (2000). *The Philosophy of Socrates*. Boulder: Westview Press.

-- (2004). *Plato and the trial of Socrates*. New York: Routledge.

Brisson, L. (1997 [2000]). "Los socráticos". En M. Canto-Sperber *et al.*, *Filosofía griega* (vol. 1) (pp. 161-198), Buenos Aires, Docencia.

Browning, R. (1990). "An unpublished funeral oration on Anna Comnena". En R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (pp. 393-406). New York: Cornell UP.

Bueno, A. A. (1988). "Aristotle, the Fallacy of Accident, and the Nature of Predication: A Historical Inquiry". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, no. 1, pp. 5-24.

Burnet, J. (1914 [1928]). *Greek Philosophy* (vol. 1). London: Macmillan and Co.

Cambiano, G. (1971). "La scuola megarica nelle interpretazioni moderne". *Rivista di Filosofia*, vol. 62, pp. 227-253.

-- (1977). "Il problema dell'esistenza di una scuola megarica". En G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofía ellenistica* (pp. 25-53). Bologna: Il Mulino.

Cherniss, H. F. (1944 [1962]). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russell & Russell.

Clay, D. (1994). "The Origins of the Platonic Dialogue". En P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement* (pp. 23-47). Ithaca-Nueva York: Cornell University Press.

Cohen, S. M. (1971). "The Logic of the Third Man". *The Philsophical Review*, vol. 80, pp. 448-475.

Cordero, N. L. (1991). "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)". En P. Aubenque (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon* (pp. 93-124). Napoli: Bibliopolis.

-- (2001), "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)". En M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon* (pp. 323-343). Paris: L'Harmattan.

-- (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, Biblos.

-- (2008), "Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 46, pp. 119-128.

Curd, P. (1991). "Parmenidean Monism". *Phronesis*, vol. 36, no. 3, 241-264.

Deleuze, G. (1968 [2002]). *Diferencia y repetición* (trad. M.S. Delpy y H. Beccacece). Buenos Aires: Amorrortu editores.

-- (1969 [1989]). *Lógica del sentido* (trad. M. Morey). Buenos Aires: Paidós.

Dixsaut, M. (ed.) (1993). *Contre Platon: Le platonisme dévoilé* (vol. 1). Paris: Vrin.

Dorion, L. A. (2000). "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?". En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato.* Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 35-50). Sankt Augustin: Academia Verlag.

-- (2007). "Plato and *enkráteia*". En C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus* (pp. 120-36). Netherlands: Brill.

-- (2011). "The Rise and Fall of the Socratic Problem". En D. R. Morrison (ed), *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). New York: Cambridge University Press

Drozdek, A. (2007) "Megarian Theology". En *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche* (pp. 145-150). Aldershot: Ashgate.

Ebbesen, S. (1990). "Boethius as an Aristotelian commentator". En R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (pp. 373-91). New York: Cornell University Press.

Field, G. (1967). *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth Century Life and Thought*. London: Methuen.

Fierro, M. A. (2001). "Narrar el verdadero amor. El sentido de la estructura narrativa en el *Banquete* de Platón". En V. Juliá (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua* (pp. 23-38). Buenos Aires: Biblos.

Von Fritz, K. (1931). "Megariker". En *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (supl. V, coll. 707-724). Stuttgart: Metzler.

Fujisawa, N. (1974). "*Ékhein, metékhein*, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms". *Phronesis*, vol. 19, no. 1, pp. 30-59.

Gardella, M. (2013). "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica". *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, vol. 36, no. 1, pp. 45-64.

-- (2014). "Euclides de Mégara, filósofo socrático", *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 33, no. 1 (en prensa).

Giannantoni, G. (1986). "Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio". *Elenchos*, vol. 7, pp. 185-216.

Gillespie, M. (1911). "On the Megarians". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 24, pp. 218-241.

Gomperz, T. (1913). *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy* (traducción inglesa G. G. Berry). London: John Murray.

Gribble, D. (1999). "Plato and the Socratics". En *Alcibiades and Athens: a study in literary presentation* (pp. 214-60). Oxford: University Press.

Guthrie, W. K. C. (1969 [1994]). *Historia de la filosofía griega* (vol. 3) (traducción española J. Rodríguez Feo). Madrid: Gredos.

Hathaway, R. F. (1973). "The Second 'Third Man'". En J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought* (pp. 78-100). Dordrecht: Reidel.

Hegel, G. W. F. (1833 [1955]). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (traducción española W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.

Henne, D. (1843). *L' École de Mégare*. Paris: Joubert.

Hintikka, J. (1964). "Aristotle and the Master Argument of Diodorus". *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, no. 2, pp. 101-114.

Hitchcock, D. (2000). "The origin of professional eristic". En T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato.* Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 59-67). Sankt Augustin: Academia Verlag.

Humbert, J. (1967). *Socrate et les Petits Socratiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

Inverso, H. (2012). "Las *epochaí* escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica". *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, nro. 24-5, pp. 29-41.

Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form.* Cambridge: University Press.

Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: University Press.

Lee, E. N. (1973). "The Second Third Man: An Interpretation". En J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought* (pp. 101-122). Dordrecht: Reidel.

Lidell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1843 [1996]). *Greek- English Lexicon.* Oxford: University Press.

Malcolm, J. (1991). *Plato on the Self-predication of Forms. Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.

Mallet, M. C. (1845). *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*. Paris: Crapelet.

Mansfeld, J. (1999). "Sources". En A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (pp. 22–44). Cambridge: University Press.

Mansfeld, J. y Runia, D. T. (2009). *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. The Compendium* (vol. 2). Leiden: Brill.

Mariani, M. (2005). "Aristotele e il 'Terzo Uomo'". En F. Fronterotta y W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea: Platone, Aristotele e la Tradizione Platonica* (pp. 191-209). Sankt Augustin: Academia Verlag.

Mársico, C. (2005). "Argumentar por caminos extremos II: La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación". En L. A. Castello y C. Mársico (eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?* (pp. 109-132). Buenos Aires: Altamira.

-- (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Del Zorzal.

-- (2013b). "Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara". *Méthexis*, vol. 25, pp. 17-34.

Mignucci, M. (1990). "Plato's 'Third Man' Arguments in the Parmenides". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 72, no. 2, pp. 143-181.

Moline, J. (1969). "Aristotle, Eubulides and the Sorites". *Mind*, vol. 78, nro. 311, pp. 393-407.

Mourelatos, A. P. D. (1970 [2008]) *The Route of Parmenides*. New York: Parmenides Publishing.

Muller, R. (1988). *Introduction à la pensée des Mégariques*. Paris: Vrin.

Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Owen, G.E.L. (1961). "Τιθέναι τὰ φαινόμενα". En S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode* (pp. 83-103). Louvain: Paris.

Parry, R. (2012). "Realismo platónico y deseo por la verdad". En O. Nudler, M. A. Fierro y G. Satne (eds), *La Filosofía a través del espejo: estudios metafilosóficos* (pp. 71-84). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Penner, T. (1973). "The Unity of Virtue". *Philosophical Review*, vol. 82, pp. 35-68.

Radice, R. (2003). *Lexicon. Plato*. Milano: Biblia.

Rickless, S. (2007). *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*. Cambridge: University Press.

Robin, L. (1923 [1948]). *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel.

Rossetti, L. (1980). "Ricerche sui 'Dialoghi Socratici' di Fedone e di Euclide". *Hermes*, vol. 108, no. 2, pp. 183-200.

-- (2003). "Le dialogue socratique *in statu nascendi*". *Philosophie Antique*, vol. 1, pp. 11-35.

-- (2006). "Caratteristiche tipologiche dei trattati *Perì phýseos* nei secoli VI-V a. C." *Nova tellus*, vol. 24, no. 2, pp. 113-46.

-- (2007). "A context for Plato's dialogues". En A. Bosch-Veciana y J. Monserrat-Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues* (vol. 1) (pp. 15-31). Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

Rowe, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: University Press.

Sedley, D. (1977). "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy". *The Cambridge Classical Journal*, vol. 23, pp. 74-120.

Solmsen, F. (1971). "The Tradition about Zeno of Elea Re-examined". *Phronesis*, vol. 16, no. 2, pp. 116-141.

Sorabji, R. (1990). "The ancient commentators on Aristotle". En R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (pp. 1-30). New York: Cornell University Press.

Taylor, A. E. (1915). "Parmenides, Zeno, and Socrates". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 16, pp. 234-289.

-- (1925). "Review: W. D. Ross. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary*". *Mind*, vol. 34, no. 135, pp. 351-361.

Tsouna, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vlastos, G. (1954 [1995]). "The third man argument in the *Parmenides*" y "Addendum to The third man argument in the *Parmenides*". En D. Graham (ed.), *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy. Socrates, Plato and their tradition* (vol. 2) (pp. 166-93). Princeton: University Press.

-- (1969). "Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.* 132a1-b2): Text and Logic". *Philosophical Quarterly,* vol. 19, no. 77, pp. 289-301.
-- (1973 [1981]). *Platonic Studies.* Princeton: University Press.
-- (1983 [1996]). "The Socratic elenchus" y "Afterthoughts on the Socratic elenchus". En: W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments* (pp. 28-59). Londres: Routledge.
Weidemann, H. (2008). "Aristotle, the Megarics, and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility". *American Philosophical Quarterly*, vol. 45, no. 2, pp. 131-148.
Weiss, R. (2000). "When Winning Is Everything: Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic". En T. Robinson y L. Brisson (eds.). *Plato.* Euthydemus, Lysis, Charmides. *Proceedings of the V Symposium Platonicum* (pp. 68-75). Sankt Augustin: Academia Verlag.
White, N. P. (1971). "A Note on ἔκθεσις". *Phronesis*, vol. 26, pp. 164-168.
Wittgenstein, L. (1922 [2003]). *Tractatus logico-philosophicus* (trad. J. Muñoz e I. Reguera). Madrid: Alianza.
Zeller, E. (1844-52 [1877]). *Socrates and the Socratic Schools* (traducción inglesa O. J. Reichel). London: Longmans, Green and Co.
Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. London: Acumen.
Zuckert, C. (1998). "Plato's *Parmenides*: A Dramatic Reading". *The Review of Metaphysics*, vol. 51, no. 4, pp. 875-906.